Bibelwissenschaftliche Irrungen

Ein Beitrag zur Kritik der alttestamentlichen

Bibelkritik

an der Hand eines gerichtlichen theologischen Gutachtens

Von

Jakob Neubauer

(Koh. 7,29)

Berlin 1917

Verlag von Louis Lamm

Die vorliegende Arbeit tritt in der Hauptsache einem vor Gericht erstatteten theologischen Obergutachten (vgl. Rudolf Kittel, „Gotteslästerung oder Judenfeindschaft") entgegen, dessen Durchsicht dem Leser angelegentlichst empfohlen wird.

Verweisungen ohne nähere Quellenangabe beziehen sich auf das erwähnte Obergutachten. In Zitaten daraus vorkommende Sperrungen rühren, wo nicht anders bemerkt, von uns her. Die neueren Kommentare, kritische (Kurzgefaßter Handkommentar, Nowacks Handkommentar, International Critical Commentary usw.) und jüdische (Kethab wehakabala, Malbim, Hirsch, Hoffmann), werden durch einfache Benennung des jeweiligen Autors angeführt. Die Erwähnung neuzeitlicher Exegeten unterbleibt öfters, wenn — obwohl den ersteren unbekannt — altjüdischen Erklärern die Priorität zukommt. Ein einziger Autor wird genannt, wenn etwaige Divergenzen in der herrschenden Meinung für die zu behandelnde Frage nur untergeordnete Bedeutung haben.

Infolge Zusammentreffens verschiedener Hemmnisse verzögerte sich die (bereits Sommer 1915 begonnene) Drucklegung.

Leipzig, im Januar 1917.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Wichtigste Abkürzungen.

JH.. = Tetragramm, Quadriliterium; der vierbuchstabige, den Juden allerheiligste Gottesname, der von ihnen nach altem pietätvollem Brauch niemals ausgesprochen werden darf.

A.T. = Altes Testament.

MT = Massoratext.

ATR = Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [2], 1899.

ATW = Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen [2], 1910.

KAT = Zimmern-Winckler, Keilschriften und Altes Testament [3], 1902.

KAW = Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien.

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

§ 1.

Prolegomena.

Die in ihrer Form, seit Apion und Cicero, alles Dagewesene überbietenden Angriffe des in Parteikreisen bekannten Herrn Theod. Fritsch, Leipzig, auf das Judentum, seine Religion und Ethik, welche zeitweise so viel Staub aufwirbelten, hatten das Landgericht Leipzig zu der Einleitung eines Strafverfahrens bestimmt. Es handelte sich um das Delikt der Gotteslästerung und der Beleidigung einer im Deutschen Reiche zugelassenen Religionsgemeinschaft. Fritsch ist seinen eigenen Angaben zufolge bereits dreimal wegen gleicher Vergehen rechtskräftig verurteilt worden. Im Laufe der gegen Fritsch geführten Untersuchung wurden verschiedene Theologen — unter ihnen zwei Rabbiner — zur Erstattung von Gutachten aufgefordert. Sämtliche eingegangenen Arbeiten wurden ihrerseits wieder dem Mitgutachter Geh. Kirchenrat Dr. Kittel zur Nachbegutachtung überlassen, und dieser letztere erstattete darauf ein Ober-Gutachten mit dem Erfolge, daß das Landgericht Leipzig das Strafverfahren gegen Fritsch einstellte. In allen Kreisen der Beteiligten, ohne Unterschied des Bekenntnisses, mußte diese Entscheidung das allergrößte Aufsehen hervorrufen und die mannigfaltigste Beurteilung erfahren. Allerdings, je nach Partei und Anschauung! Ist doch das Alte Testament immer noch die Basis aller derer, die den Glauben an ein einziges, unfaßbares und allmächtiges Wesen propagieren. Das inkriminiert gewesene Fritsch'sche Elaborat, eine (nach bisherigen Begriffen) von Blasphemien strotzende Schrift, hat eine große Zahl auch nichtjüdischer Deutscher in ihrem religiösen Empfinden aufs Tiefste bewegt und getroffen.

Lange tappte man im Dunkeln. Gericht wie Gutachter, jenes aus formalen, dieser aus persönlichen Gründen, sträubten sich gegen jede Einsichtnahme in das ausschlaggebende Obergutachten. Über ein Jahr nach dessen Einreichung, viele Monate seit dem denkwürdigen Gerichtsbeschluß, ließ Kittel das Ober-Gutachten in Form einer Broschüre unter dem etwas auffälligen Titel „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?" (Leipzig 1914) im Druck erscheinen. Es zeigte sich da die befremdende Tatsache, daß auf Grund eines Gutachtens aus den Kreisen der modernen protestantischen Theologie, zu deren wissenschaftlichen Unparteilichkeit man doch allenthalben das größte Vertrauen haben sollte, jene außergewöhnliche Schmähung des Alten Testaments, Israels und seines Gottes von Rechtswegen gutgeheißen werden konnte.

Wenn man dem gelehrten Verfasser glauben darf, so ist dieses, den Gegenstand unserer Untersuchungen bildende Obergutachten, das kristallisierte Ergebnis einer streng objektiven wissenschaftlichen Erörterung über die Gottesbezeichnung, den Gottesbegriff, sowie die religiösen und sittlichen Anschauungen des alten und neuen Israels. Kittel konstruiert zwar eine besondere Gattung von Juden, denen ein Testimonium paupertatis schlimmster Sorte ausgestellt wird; andererseits verleiht er seinem Buche freundlichere Wendungen, die einem gewissen Teil des Judentums Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen.

Genauer betrachtet bietet aber das Kittel'sche Gutachten eine Unmenge von Beweisführungen, Folgerungen und Endschlüssen, die, abgesehen von anderen Beweggründen, schon im Interesse der theologischen Disziplin selbst, jeden Ernstdenkenden zu heftigem Widerspruch herausfordern, dies aber umsomehr, als auch das beschließende Gericht sich auf den souveränen Standpunkt des General-Gutachters stellt und dessen — bestenfalls doch nur subjektive — Auffassung, unter bedauerlicher Nichtachtung anderer entgegenstehenden Gutachten, zu der seinigen macht. (Sache des Juristen dürfte es sein, gegen diese, vielleicht unbeabsichtigte, Beeinflussung allgemein

gültiger Rechtsanschauungen und -Normen gebührend Front zu machen).

Zur verständnisvolleren Erfassung des Gedankeninhalts der vorliegenden Schrift erwies es sich als unumgänglich notwendig, hie und da einen bruchweisen Abriß der älteren, hauptsächlich aber der jüngeren Bibelkritik zu zeichnen. Damit soll dem Fernerstehenden die Möglichkeit gegeben werden, Einblick in dieses ziemlich verworrene Gebiet und dessen nicht minder verwickelte Arbeitsmethoden zu gewinnen. Obwohl auf das Allernotwendigste beschränkt, ist dieserhalb ein tieferes Eingehen auf manche nur mittelbar zum Hauptthema gehörenden Punkte nicht zu vermeiden gewesen; hieraus erklärt sich die große Verschiedenheit im Stoffumfang und in der Anlage einzelner Abschnitte.

Um die Stichhaltigkeit der Behauptungen Kittels zu prüfen, mußten die Voraussetzungen, von denen er ausgeht, fortgesetzt einer restlosen analytischen Behandlung unterzogen werden. Allein auf diesem Wege konnte festgestellt werden, welch' wissenschaftliches Gut von bleibendem Wert in dem kleinen Werke stecken mag. Gab auch das Kittel'sche Gutachten den äußeren Anlaß zu dieser Schrift, ihr eigentliches **Ziel** bleibt aber stets die kritische Betrachtung des Standes einer **heute stark verbreiteten Bibelforschung; der Obergutachter selbst erscheint in der Hauptsache nur als Paradigma der herrschenden Richtung und ihrer Schule.**

§ 2.

Zwei Thesen des Obergutachtens.

Dem unparteiischen Leser dürfte es ungemein schwer fallen, den absoluten Wert auch nur annähernd zu bestimmen, den ein so hervorragender Vertreter der kritischen Bibelwissenschaft wie Kittel dem A. T. und seiner Gottesanschauung in der Schrift „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?" zubilligt. Der Sinn fast jedes bemerkenswerten Satzes wird in nicht zu verkennender Vorsicht von dem nachfolgenden so weit eingeschränkt, daß er praktisch auf eine Negation des ersteren hinausläuft [1]).

In der Hauptsache lassen sich die gutachtlichen Ergebnisse Kittels in zwei Leitsätze zusammenfassen:

I. Der von Fritsch gelästerte JH.. ist nicht der Gott der heutigen Judenheit Deutschlands (S. 67, 69 u. 70) und dessen Beschimpfung demnach n i c h t laut § 166 StGB. zu ahnden, da dieser nur den Gott der jüdischen Religionsgemeinschaft von heute schützt.

[1]) So S. 35 über die Auserwählung; auf der einen Seite erkennt Kittel den auch ihm erhaben scheinenden Gedanken, wonach durch das fortschreitende Israel alles Heil den Völkern gebracht werden sollte, um stracks die Entwickelung Israels verhängnisvoll zu nennen. Ebenda, weiter unten, hält der Gutachter die von Gott gewollte Scheidung von den Vielgötterei treibenden Nachbarvölkern für äußerst nützlich, beschuldigt aber im selben Zuge Israel des daraus resultierenden Dranges zur Weltherrschaft, sowie der Überhebung. Insbesondere S. 69: „Er ist (gemeint ist der Gott Calvins und Luthers) gewiß unser, der heutigen Protestanten Gott. Aber in diesem Punkte ist er doch ein anderer". Diese Antithesen und Abschwächungen treten sehr häufig störend hervor; es soll später darauf noch Bezug genommen werden.

II. Der Gott des A.T. ist allerdings beschimpft worden (S. 65), die Beschimpfung besteht aber größtenteils in einer Übertreibung; ein wahrer Kern ist meistens vorhanden, dessen Ermittelung angestrebt wird. (S. 49 f., 52, 61 ff., 71.)

§ 3.

Etymologie des Gottesnamens.

Den Aufbau seines Obergutachtens, das in diese beiden Sätze ausklingt, und dem wir Schritt für Schritt bis in die kleinsten Einzelheiten folgen wollen, beginnt Kittel damit, die Etymologie der israelitischen Gottesnamen Elohim und JH.. klarzulegen. Er meint über den ersteren in Anlehnung an die herrschende Meinung, daß Elohim mit El zusammenhängt.

Dem wäre nur wenig hinzuzufügen. Sicher ist, daß Elohim im A. T., so oft dieses Wort den Gottesnamen bezeichnet, allein singularische Bedeutung hat. Es läßt sich aber nicht von der Hand weisen, daß auch bei Festhaltung an dem Gedanken der vollkommensten göttlichen Einheit noch unterstellt werden kann, daß in der Vorstellung einzelner, niedrig stehender präisraelitischen Volksschichten Elohim die hohe allgemeine Gottheit ist, die in sich alle den Fremdgöttern zugeschriebenen Mächte einschließt und vereinigt [2]). Gerade das häufige Vorkommen dieses majestätischen Plurals im A. T. zeigt, daß dieser israelitische Gottesnamen polytheistische Unterschiebungen ausschließt; vielmehr setzt er schon das geklärte Verständnis eines abstrahierten Monotheismus voraus.

Einer schärferen Beleuchtung, die es ermöglicht, Methode und Betrachtungsweise des Obergutachters Kittel zu beurteilen, müssen jedoch dessen Ausführungen über die Entstehungsmöglichkeit des Gottesnamens JH.. unterzogen werden, sowie ferner, zum Zwecke der Vergleichung, die gelehrten Ansichten einer Reihe weiterer Kritiker über denselben Punkt.

---

[2]) So Kusari, IV, 1; ähnlich Hehn, Bibl. und babyl. Gottesidee (S. 182).

Man höre, was Kittel in seiner eingangs erwähnten Schrift (S. 28/29) sagt:

> „Die andere Gottesbezeichnung Israel ist JH . . . Ihre Bedeutung ist noch viel dunkler, als die von Elohim. Zwar gibt uns II Moses, 3, 14 eine Erklärung, nach der das Wort bedeuten soll: „Ich bin, der ich bin", oder besser: „Ich betätige mich so, wie ich mich betätige". Sicher ist das auch zur Zeit des Verfassers dieses Verses, die in Israel oder wenigstens in gewissen Kreisen des Volkes herrschende Anschauung gewesen, d. h. etwa im 8. Jahrhundert vor der gew. Zeitrechnung. Aber einen Beweis dafür, daß dieser Deutung die ursprüngliche Bedeutung des Wortes entsprochen habe, besitzen wir nicht. Nach manchen soll es gar nicht hebräischen, ja gar nicht dem Umkreis der mit Israel in engerer Verbindung stehenden westsemitischen Stammgruppen entsprossen sein, doch ist die letztere Annahme nicht wahrscheinlich. Sprachliche und innere Gründe sprechen am ehesten dafür, daß JH . . mit einem Stamme hwh zusammenhängt, der im Arabischen das „Wetter" bezeichnet und somit auf einen altsemitischen Wettergott (sic) hindeutet. Die Überlieferung, daß Moses diesen Namen seinem Volke vermittelt und die von den Vätern her als El und Elohim bekannte Gottheit am Sinai unter gewaltigen Gewittererscheinungen und Naturereignissen kennen gelernt habe, ist wahrscheinlich r i c h t i g. Durch sie erklärt sich der vielfach schreckhafte, in naturhaften Ausbrüchen von plötzlichem Zürnen und Wüten sich äußernde Charakter des J H . . der mosaischen und nachmosaischen Überlieferung. Es sind die noch nicht vollständig überwundenen Reste der Anschauung von einem sinaitischen Blitz- und Wettergott, der als ein verzehrendes Feuer (2 Mos. 9, 3; 4 Mos. 16 ff. u. a.) in die Erscheinung tritt. Besonders die nachmosaische Volksreligion hat diese Züge begreiflicherweise vielfach festgehalten."

Soweit das mit einem ziemlich hohen Grad souveräner Bestimmtheit im Obergutachten offenbarte wissenschaftliche Forschungsergebnis Kittels.

Um zu ermessen, welcher Wert in Bezug auf Unanfechtbarkeit und Stabilität dieser Anschauung beizulegen sein dürfte,

diene die folgende Blütenlese einiger anderer Theorien der älteren und neueren Bibelkritik [3]).

1. Bohlen leitet JH.. vom indoarischen Jovis her; dies bedeutet aber: „das Scheinende", „Glänzende".

2. Hitzig, aus dem armenischen „Astuads". Hierfür erbringt er nicht die leisesten linguistischen Gründe. Er bleibt auch den Beweis für den Aufenthalt Moses' in Armenien schuldig.

3. Die Lieblein'sche Theorie suchte die Heimat des Gottes-Namens, wie die der ganzen Religion Israels überhaupt, in Egypten bezw. in der Geheimlehre egyptischer Priester. Die im A.T. gründlich geschilderte Erziehung Moses' am egyptischen Königshof verführte Lieblein, seine Ansicht mit apodiktischer Gewißheit zu verkünden. Dazu kam die Entzifferung einer keilschriftlichen Geheimformel, die, als „nuk pu nuk" gelesen, „Ich bin, der ich bin" gedeutet wurde.

Der gesuchte Ursprung war gefunden. Nur zu früh machte der Panbabylonismus dem Dinge den Garaus. Allerdings hatte sich knapp vorher die erwähnte Keilinschrift als harmlose Floskel entpuppt. Nuk pu nuk ist in der textlichen Folge mit dem Namen einer Göttin verbunden und bedeutet, wissenschaftlich festgestellt, „Ich bin ich!" (jene Göttin); ein Gemeinplatz, (every day expression), der die Identität der Göttin dem Gläubigen mnemotechnisch einprägen will.

4. Obry identifiziert JH.. mit dem indischen Gott Agnis.

5. Rémusant läßt Moses nach Tibet wandern, um den Gottesnamen von Lao-Tse abzuleiten.

(Duhm sieht in diesem Gedanken einer Abstammung des Gottesnamens aus China „eine Hypothese der Verzweiflung").

---

[3]) Die älteren Ansichten sind zusammengestellt von Spoer (American Journal of Sem. Languages and Lit. Vol. 18), dessen Objektivität nicht angezweifelt werden dürfte.

6. Margoulionth kommt sogar mit dem Rüstzeug des Talmud [4]) und stellt die mathematisch-theologische Formel auf: JH.. = Ea = Sin = Mond!

7. Die Baalstheorie, sie gilt wissenschaftlich, auf Grund der späteren Forschungsergebnisse mit Sicherheit als abgetan; es erübrigt sich deshalb auf sie einzugehen. Wir kommen nun zu:

8. Daumer, der im Moloch den lang gesuchten Urstamm endlich gefunden zu haben glaubt, und diese Ansicht mit sehr viel Verve, aber ebensoviel Unhaltbarkeit vertritt. Hierzu soll bemerkt werden, daß gerade Moloch einen Kult von seinen Anhängern heischt, der das A.T. an mehreren Stellen (z. B. Lev. 20, 2) veranlaßt, diese Abart des Polytheismus als die abscheulichste und verwerflichste namentlich zu bezeichnen. Ist es da möglich, den in Israel gebenedeiten hehren Gottesnamen in Verbindung mit diesem Götzen zu bringen?

9. Stade, Mohr, Budde und auch Gressmann („Moses und seine Zeit") vertreten die Keniter-Theorie, derzufolge Moses das Tetragrammaton von seinem Schwiegervater herholte. Die allseitig betonte Unwahrscheinlichkeit, daß die

---

[4]) Würde sich ein Positiver erlauben, auf eine — noch so unanfechtbare und eindeutige — Erklärung des Talmuds zwecks Verständnisses einer dunkleren Bibelstelle sich zu stützen, so träfe ihn gar zu leicht der Vorwurf, er solle erst geschichtliche Bibelbetrachtung bei Wellhausen lernen. Einer sachlichen Entgegnung würde ihn auch Kittel nicht würdig halten (Siehe S. 45 und 62 gegen die Mitgutachter Hoffmann und Schwarz).

Die von M. ins Treffen geführte, übrigens in jedem jüdischen Gebetbuche enthaltene Talmudstelle (Sanhedrin 42a) ist ein analog den 13 Deduktionsregeln des Rabbi Ismael abgeleitetes Gleichnis Jochanans und homiletischen Charakters, das alles andere eher als eine mathematische Gleichheitsformel bedeuten kann. Würde M. den Mut haben, seine Auslegungen konsequent durchzuführen, so hätte er ja den schönsten Beweis für einen Mondkult der Tanaiten, Amoräer, aber auch der heutigen Juden.

Dem Sinn dieser leichtverständlichen Talmudstelle nach soll der gläubige Jude beim Anblick des wachsenden Mondes intuitiv an den Schöpfer des Kosmos denken, gleichsam als „empfinge er einen Strahl des Abglanzes der göttlichen Herrlichkeit (Sch'chinah)".

Israeliten den Gottesnamen von den Kenitern adoptierten, diese selbst aber zu keiner Bedeutung mehr gelangten, liegt auf der Hand.

10. Spoer folgert aus dem gelegentlichen Vorkommen von El-imanu, Ehyeh-imach, JH . . - itanu, daß die israelitische Gottesbezeichnung a priori mit einem Personal-Pronom verbunden entstand und ursprünglich JH . . - el - imanu (JH . ., Gott ist mit uns) gelautet haben soll. Diese Spoer'sche Kombination sei aber das Kriegsgeschrei Israels gewesen; erst in späterer Zeit, Spoer sagt weder wann noch wo, sollen die Juden dieser außerüblich langen (unusually long) Kriegsruf gekürzt haben, um schließlich auf das Tetragramm zu gelangen. Das Verdienst Moses' bestände dann in der Verkürzung dieses Gottesnamens. Die verlängerte Namensform müßte allerdings erst entdeckt werden.

11. Haupt (OLZ. XII 163, 211) meint: „JH . . ist der spätere (priesterliche) Name des edomitischen Gottes, der ursprünglich Esau hieß. Esau (engl. Maker) verhält sich zu J H . . (engl. Creator) wie die Beschreibung der schöpferischen Tätigkeit Gottes in Gen. 2, 3 zu dem Gott sprach: Es werde Licht! in Gen. 1. Daß J H . . Weher oder Fäller bedeutet habe, erscheint mir unwahrscheinlich. Ich halte J. H . . = Insdaseinrufer für einen vergeistigten Namen statt Esau, Macher [5])".

Diese Begründung genügt Haupt vollkommen und er hält es nur für notwendig, kleinere grammatikalische Bemerkungen über hajja, Hawa, Eva usw. zu machen und auf Cheyne und eine Zeitschrift zu verweisen.

12. Arnold und Volz, der erstere in „The Divine Name" (Journ. of Bibl. Liter. Bd. 24, 107 ff.), versuchen wenigstens etwas Negatives zu leisten, indem sie das „Ehye ascher Ehye" als eine auf mangelndem Verständnis des Urtextes sei-

---

[5]) Dieser Satz mag als charakteristisch gelten für die bestimmte Art, welcher sich Haupt bei der Publizierung seiner Forschungserfolge bedient und die in ihrer prägnanten Kürze an die Verlautbarung eines kirchlichen Dogmas erinnert.

tens des Redaktors beruhende Interpolation darstellen und als unerklärlich streichen.

13. Cheyne, der streitkräftige Evangelist Aschur's und sichtlich der geborene Feind aller Bibelforschung außer seiner eigenen, kann sich unter Ablehnung sämtlicher vorhandenen und künftigen Theorien nur zu dem Postulat aufschwingen, daß „Ehye ascher Ehye" eine Dublette des arabischen Gottes Asur ist. Nach ihm ist das erste „Ehye" der Name (Asur), das zweite Wort ist schon Glosse und das dritte (Ehye) Dittographie! Seine Gleichung lautet: Aschur = Jerachmel = Baal! So wird Cheyne trotz aller Geringschätzung fremder Weisheit — eine Eigentümlichkeit, die er mit so manchen modernen Gelehrten redlich teilt — auch Theorie 7 unserer Aufstellung gerecht, wenn auch auf Umwegen.

Besondere Beachtung verdienen die folgenden Auslegungen des Gottesnamens JH . ., vor allem schon durch den wissenschaftlich guten Ruf ihrer Vertreter und das hohe Ansehen, dessen sie sich erfreuen. Das System der zahlenmäßigen Aufstellung behalten wir ordnungshalber bei, und nähern uns der Ziffer

14. Gemeinsam gehen Klostermann, Stade und Wellhausen von der arabischen Wurzel h w h aus, die nach einer Version „fallen", nach einer anderen „wehen" bedeutet. Da eine singuläre Entlehnung aus dem Arabischen zumindest unwahrscheinlich ist, wenn nicht gar jedes vollgültigen Beweises entbehrt, andererseits aber ein Stamm „Hauweh" für das Verbum fallen im Hebräischen unauffindbar bleibt, schwebt diese Annahme in der Luft [6].

---

[6]) Das spätbiblische „howa", Jesajas 47, 11, Ezechiel 7, 26 u. a. a. O., welches in der Regel mit „Unglück" (besser: Katastrophe, Zusammenbruch, Debacle) übersetzt wird, deckt diesen Begriff nur bedingungsweise. Das Wort will mehr eine Umschreibung darstellen, die mit dichterischer Lizenz nach einem adäquaten Ausdruck für das erschreckliche Sein, Sichereignen des überwältigend Bösen ringt und, weil der naheliegende drastische Wortschatz erschöpft ist, zu neuer Wortbildung schreitet und dabei weit ausgreift. Dies wird noch leichter erklärlich, wenn man bedenkt, daß der Israelit für Ereignisse unglücklicher und unangenehmer Art Ausdrücke

15. Hommel, geht ebenfalls vom Arabischen aus und nimmt, nicht ohne Widerspruch Holzingers u. a., an, daß der Stamm des Quadriliteriums eine altarabische Konstruktion des Verbs hawaja (Sein) darstellt.

Sobald man sich nicht mehr scheut, arabische Exkursionen zu machen, fällt die Berechtigung seiner gegnerischen Fachkollegen weg, die Annahme eines Zusammenhanges mit hawaja in Abrede zu stellen; umsomehr als sie den hypothetischen Wert des von ihnen beharrlich ins Feld geführten „hwh" kennen müssen.

16. Die Babylonisten. Zweck dieser Schrift ist es nicht die einzelnen Theorien mühsam durchzuhecheln, welche wie Pilze nach dem Regen aus dem Boden schossen, als Delitzsch die Parole: Babel! ausgab. Das Rätsel schien urplötzlich seine einfachste und glücklichste Lösung gefunden zu haben. Unwiderruflich! Man freute sich wirklich des Fadens zwischen den Fingern, der aus diesem Labyrinthe verwirrendster Untersuchungen und scharfsinniger Deduktionen zum Piedestal der wahrsten Wahrheit führen sollte, und man hielt ihn krampfhaft fest. Die ganze gelehrte Welt jubelte, nein, sie jauchzte; von höchster Seite fiel da das Wort von dem zerstörten „Nimbus des Judentums und seiner Lehre". JH.. war nun das Pseudonym des babylonischen Gottes mit dem schönen Namen Jau, den die Kinder Israels illegitimer Weise für sich

---

gebraucht, welche oft gerade das Gegenteil besagen, zumindesten indifferent sind. So z. B. ברך. eigentlich „segnen" für „lästern" (I K. 21, 13), Naboth „segnete" [lästerte] Gott und König (die Kautzsch'sche Uebersetzung paßt nicht zur Erzählung). Ebenso קדש sacrum, auch scortum Dt. 23, 18, חסד Gnade, auch probrum. Lev. 20, 17; Hiob 6, 14. So nähert sich auch „howah" in seiner Wurzel mehr dem „Sein", „Geschehen", „Sich-Ereignen"; die Katastrophe wird in Gedanken ergänzt. So Raschi zu Ezech. Aehnlich tradiert S. R. Hirsch für הוות zu Ps. 5, 10; 38, 13; und Hiob 6, 30 „Brütendes Sein". Man könnte auch daran denken, daß הוי für den Ausruf des Schmerzes, der Wehklage notiert wird. Der Prophet kann versucht haben, hierdurch das in das Sein der Erscheinung tretende Katastrophale auszudrücken. Ein weiterer Beweis hierfür ergibt sich daraus, daß in Hiob 6,2 für „Leid" das Kethib" היתי als Qeré הותי erscheint; also sahen auch die ältesten Schreiber des A.-T. הות als mit „Sein" zusammenhängend an.

beanspruchten. Die begeisterten Schüler übertrafen noch den Meister; sie schufen eine neue mathematisch-theologische Betrachtungsformel für die Ursprünglichkeit des Tetragramms. In diesem Götterreigen entdeckte man bald nach Jau-bidi auch einen weiblichen Gott Jautum und flugs posaunte man eine neue Identifizierung mit dem so eifrig gesuchten Tetragrammaton hinaus [7]).

Wieder ließ die Ernüchterung nicht lange auf sich warten. Genauere Nachprüfungen ergaben die Tatsache, daß Jau in babylonischen Eigennamen die Stelle des Suffixes Jah israelitischer Rufnamen vertrat. Umso merkwürdiger war bei der Verbindung Jau das ständige Fehlen des sonst bei den Babyloniern gebräuchlichen Gottesdeterminativs. Jau pflegt Adjektiv oder Verbum zu sein. Nachträglich wurde mit Sicherheit festgestellt, daß Jautum eine simple Königin war (vgl. KAT S. 145). Der Gründlichkeit halber sei erwähnt, daß erst später, im 7. Jahrhundert das Wort Jau bei Jaubidi einmal mit G'determinativ vorkommt. Eine Entlehnung ist deshalb aus chronologischen Gründen ein Ding der Unmöglichkeit. Nicht unzutreffend bemerkt der emsige Hehn: „Der babylonische Jau verdankt seine Existenz allein der Suche nach dem alttestamentlichen JH.. in Babel" (a. a. O., S. 247).

17. Bei Dillmann bedeutet JH.. den in seinem Wesen Unnennbaren und Unerklärbaren, von dem man nichts aussagen kann, als daß ER eben ist, und

18. Lagarde, der JH.. definiert, als den das Sein Bewirkenden und Schaffenden. Weiter:

19. Strack, der das Tetragramm mit: Der Seiende, der Bleibende, der Unendlichbestehende übersetzt.

Wie ersichtlich, nähern sich 17, 18 und 19 ganz bedenklich der Autointerpretation des A.T.; und bitter ernst drängt sich dem unbefangenen Denker die Frage auf: Was hindert alle diese Forscher, den Gottesnamen Israels so und nicht anders aufzufas-

---

[7]) Vgl. darüber die neue Arbeit König's ZATW 1915. S. 43. der aus sprachgeschichtlichen Gründen den Beweis zu erbringen sucht, daß JH. . die ältere Namensform sein müsse, aus der sich im Wege der Abkürzung erst IA —HU entwickelte.

sen, wie ihn die Heilige Schrift verstanden haben will? Exod. 3, 14 sagt in lapidarer Kürze: „Ehyeh ascher Ehyeh!" i. e. „ICH BIN, DER ICH SEIN WERDE!" Die Schwierigkeit der Formen JH.. und Ehyeh soll nicht verkannt werden, sie wird auch gerne zugegeben. Liegt es nicht nah anzunehmen, diese Verschleierung sei aus Absicht geschehen; vielleicht um einer Konkretisierung des Gottesnamens vorzubeugen. Deshalb durfte auch keine Bezeichnung gewählt werden, die bei benachbarten Völkern als Namen einer Gottheit galt. Die Gefahr war zu groß, daß Moses' Gott und dessen Lehre mißverstanden werden konnte. Die Erklärung des Israel allerheiligsten Gottesnamens sollte, ebenso sehr wie Israels Gott dem fleischlichen Auge, verhüllt sein („Keinerlei Gestalt habt ihr gesehen, außer einer Stimme!". V Mos. 4. 12). Versucht man vorurteilsfrei die Bedeutung des Gottesnamens im Sinne des Pentateuchs zu erfassen, so ergibt sich als natürlich, daß ein Ausdruck für die Gottesbezeichnung gewählt werden mußte, der das Sein in möglichst mannigfaltiger Variation wiedergeben sollte: Das Sein, das Hervorrufen des Seins, das Sein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese vielfachen Definitionsmöglichkeiten konnten nur durch eine grammatikalische „Mißbildung" erzeugt werden, die in den Regeln der Ursprache nichts ihresgleichen haben sollte.

Ergeben sich also genügend Gründe innerer Wahrscheinlichkeit für die Pentateucherklärung, die doch den Stempel der Sachlichkeit an sich trägt (erkennt doch jeder ohne weiteres den Zusammenhang von JH.. mit היה Sein), warum wird sie geleugnet? Und was veranlaßt den Obergutachter gerade e i n e Erklärungsmöglichkeit aus dem Reigen der Vielen anzuführen? Und noch dazu eine solche, die den Gottesnamen in eine der niedrigeren Vorstellungen hineinzwängt. Die Gründe hierfür darzulegen, sei erst später versucht, wenn wir ähnliche Erscheinungen auch bei anderen von der Kritik behandelten Problemen anzutreffen Gelegenheit haben werden.

§ 4.

Vokalisation des Gottesnamens.

Die eben gewürdigte Erklärung Kittels über die Ableitung des Gottesnahmens JH.. fußt nach seiner in einer Parenthese (S. 28 Abs. 2) gebrachten flüchtigen Bemerkung auf einer, von der massoretischen schroff abweichenden Vokalisation und Lesart der obigen Gottesbezeichnung. Als feststehendes Ergebnis der Forschung gilt dieser Annahme nach, daß die alte Aussprache mit Zuhilfenahme der Vokale Sch'wa (:), Cholem (·), Qames (ᵀ) falsch, die neue Version mit der Pathach (A) - Vokalisation dagegen die unantastbar richtige ist.

Zugegeben muß werden, daß die neuzeitliche Exegese diese Anschauung voll und ganz teilt. Nichtsdestoweniger sind die vorhandenen Beweise für diese Ansicht alles mehr als einwandfrei, was durch die folgenden Darlegungen gezeigt werden soll.

Müssen für die A-Vokalisation und die damit zusammenhängende Lesart des JH.. die sprachlichen Gründe — ihrer Weitläufigkeit wegen — hier ungeprüft bleiben[*]), so weisen die gesamten Forschungswege in der Hauptsache auf verschiedene griechische Schriftsteller hin. Von diesen wird JH.. mit *ΙΑΩ* übersetzt. Abgesehen davon, daß dieses dreibuchstabige Wort als Ja, Jo und Jau weitergegeben werden kann, dadurch aber einen sicheren Anhaltspunkt für die Aussprache kaum bietet, liegt die Annahme nahe, daß *ΙΑΩ* nichts weiter sein will als eine Wiedergabe der zweibuchstabigen Gottesbezeichnung „Jah".

[*]) Außerdem erschiene es als sehr wahrscheinlich, daß mit Rücksicht auf die besondere Heiligkeit dieses israelitischen Gottesnamens auch die Vokalisation seiner Partikel nicht nach den üblichen Regeln der Grammatik erfolgte.

Es bliebe dann die Theodotionische Translation, die sich eng an den Text klammert und aus übertriebener Genauigkeit viele Wörter in deren Ursprache übernimmt. Dort ist das Tetragrammaton mit *I*, *A*, *B* und *E* wiedergegeben. Theodotion schöpfte zumeist aus samaritanischer Quelle. Die Samaritaner selbst, nach moderner Ansicht im Besitze der besten Lesart, schwankten aber bei dem Endvokal (vgl. Montgomery, Notes from the Samaritans nineteenth century's witness of the pronounce of J H . .). Nun ist die griechische Sprache einer großen Anpassungsfähigkeit in der Wiedergabe semitischer Laute nicht zugängig und korrumpiert bei dem Versuche, zu hellenisieren [9]). Angenommen selbst, die Samaritaner hätten durchweg die A-Pronunziation angewandt (Antagonismen zwischen Juden und Samaritanern gab es ja immer); was bewiese dies für die althebräische Vokalisation und gegen die traditionelle Anschauung? Ein Beleg für diese letztere bietet auch die von Dalman [9a]) erwähnte, aber mißverstandene Stelle des jerusalemitischen Talmuds (Sanhedrin X, 1), in welcher diejenigen Personen aufgezählt werden, die des zukünftigen Seelenheils verlustig gehen. Die betreffende Stelle lautet originaliter: אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו: רבי מנא אמר כגון אלין כותאי דמשתבעין רבי יעקב בר אחא אמר ככתוב ביוד הא ונקרא באליף דלית: wörtlich übersetzt: Abba Schaul (kommt zu folgender Entscheidung) „. . . . auch derjenige, der den göttlichen Namen (Tetragramm) nach seinen Buchstaben ausspricht", darauf R. Manna: „Zum Beispiel, wie die Kutäer (Samaritaner), wenn sie schwören!" Darauf R. Jakob bar Acha: „(nur der ihn ausspricht) wie er (der göttliche Name) geschrieben wird mit (den Buchstaben) JOD, HE und wie er gelesen wird mit (der Vokalisation) von ALEPH, DALETH (ONAY)" (h. e. die Vokalisation mit Sch'wa, Cholam, Qames) [10]).

---

[9]) Vgl. Zusammenstellung hebraisierter und hellenisierter fremdsprachlicher Eigennamen bei Marcus (Barsilai, S. 239).

[9a]) „Der Gottesname . . . ." S. 41; dort wird der Zusammenhang beider Aussprüche übersehen.

[10]) Es ändert nichts wesentliches, wenn auch (worauf von hochgeschätzter Seite hingewiesen wird) in manchen älteren Drucken an Stelle

Der Sinn dieser Talmudstelle ist demnach einfach folgender: Während R. Manna meint, auch wer das Tetragramm nach samaritanischem Ritus liest, mache sich schon einer sträflichen Übertretung schuldig, behauptet R. Jakob bar Acha, daß allein jenes Aussprechen mit Sch'wa, Cholem und Qames den strafbaren Tatbestand erfülle. Also falle die samaritanische, wie jedwede von der massoretischen abweichende Pronunziation nicht mehr unter das Verbot. R. Jakob, wie R. Manna, das kann doch mit Bestimmtheit angenommen werden, waren mit der differierenden samaritanischen Aussprache vertraut; sie konnte ihnen als Zeitgenossen auch nicht gut fremd sein. Die Meinungsverschiedenheit beider Gelehrten erstreckt sich allein auf die Frage der Strafbarkeit bei anderer als der Cholem-Aussprache; über die Richtigkeit dieser selbst scheint keinerlei Zweifel bestanden zu haben.

Bei der Einschätzung der sektiererischen Aussprache darf nicht übersehen werden, daß die Kutäer oder Samaritaner durch ihre Abstammung aramäische Laute selbst im Gebrauche des Hebräischen in bunter Reihenfolge anwandten. „Ihre (der Samariter) Sprache verriet sie als ein zusammengelaufenes Mischvolk; sie war ein Kauderwelsch aus aramäischen und anderen so fremdartig klingenden Elementen, daß es nicht gelingen will, ihren Ursprung zu ermitteln." Und dieses „rührige, zähe, erfinderische Völkchen mit seinen glücklichen kecken Fälschungen" (vergl. Grätz, Volksausg. II, 275) ist heute zu einem der wichtigsten Kronzeugen der modernen Bibelkritiker über die Punktation und Lesart des Gottesnamens JH.. geworden![11])

[illegible] gelesen wird [illegible]; diese Version gewinnt nicht an Berechtigung, sobald man bedenkt, daß bei anderer als der vorgetragenen Auffassung R. Jakob bar Acha dann nichts Neues gesagt hätte. So auch Schwabs Übersetzung des jerusalem. Talmud.

[11]) Wollen wir versuchen, den Entstehungsursachen der von den Modernen als Norm, an der zu rütteln Sakrileg ist, aufgestellten samaritanischen Lesart des Tetragrammatons etwas kritischer nachzugehen. Aus dem in der Sargon-Inschrift mit dem Gottesdeterminativ illu gebrachten Namen eines Königs Jaubidi von Chamath geht hervor, daß dort ein

Datiert man (in Anlehnung an neuere wissenschaftliche Theorien) Vokalisation und Massora, die letztere wenigstens in ihren Grundzügen, auf die prätalmudische Zeit zurück, so ergibt sich mit einer zur Gewißheit gesteigerten Wahrscheinlichkeit, daß deren Redaktoren die offizielle, im Heiligtum geübte Aussprache des Tetragramms bekannt sein mußte.

Die von allen Seiten anerkannte Objektivität der biblischen Geschichtsschreibung sucht die Massora durch die peinlichst genaue Textübermittelung vollends zu wahren. Sie verzeichnet phonetisch nicht erkennbare Laute und führt bei geringstem Zweifel beide Versionen an. So die Urformen נַעֲר für נַעֲרָה, הוא für היא ; ferner Jud. 18, 30 wo durch: מֹשֶׁה eigentlich מְנַשֶּׁה ein Israel beschämendes Ereignis, nur dem Kundigen erkennbar, der Nachwelt überliefert wird. Die Massora hätte ihrer Gewohnheit gemäß Mittel gefunden, neben der liturgischen, auch die wahre Lesart des Wortes JH . . anzudeuten, wenn beide voneinander abwichen. (Beweis, die doppelte Punktation eines und desselben Wortes im MT.)

Geschichtlich ganz unhaltbar ist es aber, daß der Gottesname, dem doch für die Religion Israels und seine Literatur weit mehr fundamentale Bedeutung als sonst einem Bibelworte

---

Gott J a u Verehrung genoß (KAT). Allenthalben wird die Wandlung J a u zu J a (vergl. insbesondere den begeisterten D e l i t z s c h) zugegeben. Aus dem Auge darf nicht gelassen werden, daß die Samaritaner, ihrem ursprünglichen Wesen entsprechend, stets die jüdische, monotheistische Gottesvorstellung mit solcher heidnischer Natur verquickten. (So die Kombination von „Schem" mit Aschima, einem ihrer Idole.)

Was liegt da näher, als die berechtigte Annahme, daß diese Halbproselyten, schon theologischer Reflexionen wegen, der Gottesbezeichnung Israels, die heimatlich klingende Vokalisation eines ihnen bekannten Gottesnamens gaben. Berichtet doch die heilige Schrift (II Könige 17, 24) von ihrer Ansässigkeit in C h a m a t h , aus dessen näherer und weiterer Umgebung, sie von Tiglat-Pileser bezw. Schalmaneser nach Samaria verpflanzt wurden.

Die Einwände Winckler's (Alttestamentliche Untersuchungen) gegen die Historizität dieser Angabe des Königsbuches — er sieht den politischen Zweck einer solchen Handlung nicht ein — erscheinen wohl kaum beachtlich, nachdem auch die K e i l i n s c h r i f t e n bestätigen, daß Tiglath-Pileser eine Deportation der Einwohner von Chamath vornahm.

innewohnt, und der vor häretischer Interpretierung gewahrt werden soll, fortwährend falsch vokalisiert wird; ohne daß diese pia fraus von dem ätzenden Skeptizismus des Talmud, Sifri, Sifra usw. erfaßt worden wäre, und ohne irgendwelche Spuren der alten Auffassung in Werken der antiken jüdischen Literatur zu hinterlassen. Vor Differenzen mit der Massora wird in der Regel nicht zurückgeschreckt: z. B. bei der Anordnung der kanonischen Bücher, sowie der Text- und Satzeinteilung.

Ein Verbot der profanen Aussprache darf und kann aber nie die gelehrten Kreise hindern, die richtige Lesart zu tradieren. Zu diesem Zwecke hat sogar eine eigene Schule bestanden; R. Chanania ben Teradyon unterrichtet öffentlich seine Jünger in dem Gebrauch und der Aussprache des Gottesnamens JH.. (Aboda Sara 18 a). Die richtige Aussprache des Wortes JH.. muß demnach bekannt gewesen sein.

Wer darin noch nicht genug Beweises sieht, bedenke weiter, daß bis zur Zerstörung des letzten Tempels alljährlich der Hohepriester am Versöhnungstage den göttlichen Namen unter besonders prächtigen Feierlichkeiten „so wie er geschrieben ward" aussprach, und das ganze Volk hierbei zugegen sein mußte (Mischna Joma, Kap. 6) [11a]. Volkspsychologisch unerklärlich ist aber die Annahme, eine religiös so sensitive Nation, wie das alte Israel, hätte diese alleinrichtige Lesart vergessen und nicht vom Vater auf den Sohn vererbt. Welch' herber Widerspruch liegt darin, die mündliche Überlieferung der Vokalisation für das A.T. im ganzen zuzugestehen und für die Gottesbezeichnung zu leugnen; um so widersinniger, als für die erste Erscheinung eine außergewöhnlich starke

[11a]) Die Mitteilung, nach dem Ableben Simons d. Gerechten hätten die Priester aufgehört, sich des Gottesnamens zu bedienen (Joma 39 b, Menachoth 109 b u. v. a. O.) ist nicht etwa dieser Tradition „offenbar widersprechend" (Geiger, Urschrift u. Übersetzung, S. 263) oder „unglaubwürdig (Dalman a. a. O. S. 39)", sondern bezieht sich allein, wie ja ausdrücklich gesagt wird, auf den täglichen Priestersegen. Die Übung des Hohepriesters läßt sie gänzlich unberührt. Theoretisch wurde freilich auch für die Benediktion die Vollaussprache gefordert (Mischna Sota VII 6, Thamid VII 2).

Gedächtniskraft vorausgesetzt wird, die gleichzeitig im anderen Falle prompt und ohne triftigen Grund versagt [11b]).

Gegenüber wuchtigen Beweisen historischer Natur müßten aber jene von einem Teil der modernen Kritik immer erneut aufgestellten Theorien, die ihrerseits wieder auf hypothetischen Voraussetzungen beruhen, wohl oder übel verblassen.

Die folgende in sich abgeschlossene Abhandlung möge dartun, wie sorglos die herrschende Meinung oft schwerwiegende Behauptungen aufstellt und wie ungenügend sie diese zu motivieren vermag. Es steht in engstem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.

[11b]) Für die Richtigkeit der Cholam-Vokalisation vgl. Nurzi sub Dt. 32, 6; ebenso u. a. bei R. Mose Cordouero (vgl. Tossafoth Jomtof Joma VI 2).

Die von Franz Delitzsch (ZATW II 174) für wichtig erachtete E-Vokalisation des Joachim de Floris 1527 (wohl auf Petrus Alphonsi, 12. Jhdt., zurückgehend; vgl. Moore, American Journal of Theology, 1905, S. 51) beruht auf einer leicht zu durchschauenden Buchstabenspielerei zwecks Ableitung der Trinität. Die von Delitzsch als Parallele herangezogene Raschbam-Stelle ad Exod 3, 15 hat dieser mißverstanden. Bei genauer Transskribierung wäre bestenfalls eine Vokalisierung mit Chireq und Segol herauszulesen. Aber die von Raschbam betonte Ersetzung eines Jod durch Waw bei הוי beruht auf einer bekannten grammatischen Regel, die des Belegs mit einem bestimmten Vers nicht bedurfte. Der Hinweis auf Koh. 2, 22, bezieht sich augenscheinlich — R. sagt deutlich כמו — allein auf die Lesart des Tetragramms und bestätigt mit הוי gerade die übliche Cholamvokalisation. Geheimzuhalten ist nicht etwa die Lesart, sondern — wie ebenfalls R. wörtlich bemerkt — die Auslegung („der tiefe Sinn") des Inhalts jenes Verses (3, 15), welche ein wichtiges Prinzip der theistischen Philosophie andeutet, das Uneingeweihten aber ferngehalten werden solle.

§ 5.

Punktation.

Für die Ansicht der Modernen in puncto Vokalisation wird als Gewährsmann (der im 16. Jahrhundert lebende) Elias Levita ins Feld geführt. Ihm zufolge ist die Einführung der Vokalisation und die Endredaktion der Massora erst im 11. Jahrhundert entstanden (und da waren lebendige Zeugen für die tatsächliche Aussprache des Quadriliteriums nicht mehr vorhanden). Diese Hypothese unterstützt aber jenen leicht anfechtbaren Wunderglauben an die Existenz phänomenaler Gedächtniskünstler [12]), denn es wird nicht plausibel gemacht, wie es möglich gewesen sein kann, ohne die massoretische Einheitlichkeit das A.T. in der langen Altertumsepoche textlich unversehrt bis auf uns herübergerettet zu haben. Was machen wir ferner mit der Tatsache, daß der Talmud, dessen Entstehungszeit unbestritten vor dem elften Jahrhundert liegen muß, auf Einzelheiten Bezug nimmt und mit seinen logischen Wortdeduktionen eine ausgezeichnete Vertrautheit mit der Nekuda (Punktation) zu erkennen gibt. Das Vorhandensein von Vokalzeichen darf aus diesem Grunde schon bis zur Erbringung des Gegenbeweises mit zwingender Notwendigkeit vorausgesetzt werden. (Bedenkt man ferner, daß viele jüdische Schriften aus dem genannten Jahrhundert, wenigstens inhaltlich, voll auf uns überkommen sind, so muß es doch wundernehmen, daß die Abfassung einer so einschneidenden und große Autorität voraussetzenden Arbeit keinerlei Erwähnung erfährt und deren Redaktoren totge-

[12]) Die geschichtlich nachweisbare Existenz derartiger mnemotechnischer Phänomene soll z. B. bei der Verbreitung des Talmud gerne zugegeben werden; niemals aber darf diese Annahme einer wahrscheinlicheren Erklärungsmöglichkeit vorgezogen werden.

schwiegen werden. Es ist in hohem Grade unwahrscheinlich, daß unter dem Drucke der Judenverfolgungen des Mittelalters eine derartige autoritative Redaktion möglich war; diese erfordert vielmehr den Zusammenschluß aller Geistespotenzen eines unbelästigt und friedlich lebenden Volkes.) Will man aber eine nachträgliche Zurechtstutzung der im Talmud zitierten Bibelstellen annehmen (Steuernagel, Einl. i. A. T. S. 21), so scheitert dies an der Tatsache, daß Rechtssätze der doch viele Jahrhunderte älteren Baraitoth auf einer festen schon damals gegebenen Aussprache basieren müssen. Mit welchen Tüfteleien und scholastischen Spitzfindigkeiten vermag man aber am Selbstzeugnis des Talmud vorüberzugehen, der die Regeln der Lesart (Mikra) ausdrücklich Esra zuschreibt (Nedarim 37 b)[13]).

Die Verfechter jener Theorie von Elias Levita stützen ihre Beweisführung für das völlige Fehlen von Vokalzeichen, sogar in talmudischer Zeit, auf die beiden Stellen: Baba Bathra 21 a f. und weiter Massecheth Sophrim 4, 9. In Baba Bathra soll es noch ungewiß sein, ob im Verstext Dt. 25, 19 statt זכר (Andenken), = זכר (Männliches) gelesen werden müsse. Inwieweit diese Annahme der Bibelforschung den Tatsachen entspricht oder nicht, kann nur an Hand der talmudischen Erzählung selbst beurteilt werden; sie sei deshalb im Auszuge hier wiedergegeben:

Joab, Davids Feldherr, verschont in einem Kriegszuge die weiblichen Gefangenen und wird dieserhalb vom König zur Rede gestellt, der offensichtlich das Schicksal seines Vorgängers Saul anläßlich eines ähnlichen Vorgangs[15a]) befürchtet. Joab

---

[13]) „How could the מס׳ סופרים Massechoth Sopherim be ignorant of, Vowels when it knew the Accents? (Wie konnte die Mass. Soph. in bezug auf Vokale in Unkenntnis schweben, wenn sie Vertrautheit mit der Akzentuierung zeigt?)" meint die Jewish Encyclopedia (XII, 447). Bedenkt man ferner, daß der im 12. Jhdt. lebende Raschi (zur Talmudstelle) die Betonungsregeln sogar auf Esra zurückführt, so muß der Annahme einer erst kurz vor Raschi aufgetauchten Vokalisationsordnung, als höchst unwahrscheinlich, widersprochen werden.

[15a]) I Sam. 15, 3; vgl. Kimchi z. St.

antwortet entschuldigend, sein Lehrer habe den Vers: „Du sollst das זכר „Andenken" Amaleks vernichten!" [16]) mit זכר „Männliches" gelesen. Demzufolge habe er (Joab) nur die Männer über die Klinge springen lassen. Auf Befehl des Königs wird dieser Lehrer herbeigeholt und nach Feststellung des Tatbestands summarisch zum Tode verurteilt.

Soweit der talmudische Bericht in den uns interessierenden Grenzen.

Die Frage ist nicht leicht von der Hand zu weisen, wie es kommen mag, daß eines so geringfügigen Fehlers wegen die Kapitalstrafe ausgesprochen wird. Jedenfalls gibt diese Erzählung — unabhängig von ihrer Historizität — doch die Auffassung der Talmudgelehrten wieder, die weder die Bestrafung selbst, noch ihre Schärfe rügen. Es muß hier demnach ein ärgeres Vergehen vorliegen, als wie die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Änderung der anscheinend feststehenden Lesart eines Bibelwortes. Dem ist auch so. Der Ratgeber Joabs [17]) (Lehrer und Ratgeber läuft auf eines hinaus; Joab dürfte die Belehrung wohl erst kürzlich eingeholt haben!) hat sich zwiefachen Vergehens sogar schuldig gemacht. Erstens, eines willkürlichen Verstoßes gegen die dogmatische Lesart eines Bibeltextes, zweitens, eines politischen Deliktes gegen die Staatsgewalt. Behielt dieser diplomatische Lehrer Joabs mit seiner von ihm geänderten Lesart זכר (Männliches) Recht, so mußte dadurch jene Handlungsweise Sauls gegenüber den Amalekitern, auch von der Thora gebilligt erscheinen; damit wäre aber dessen Thronentsetzung zu Unrecht erfolgt und sein Rechtsnachfolger David ein Usurpator. Also nicht der theoretische oder pädagogische Mißgriff eines Schullehrers wird hier erörtert, sondern eine Handlung, deren antidynastische Interpretation sich gegen das Königshaus Israels richtet, und die in den Rahmen der Betrach-

[16]) Die Vaterschaft dieses Scheinbeweises stammt von Levita; widerlegt schon von Jakob Emden im Migdal-Os, dessen Argumentation sich der unserigen nähert. Diese Ausführungen sind z. T. in OLZ XIX (1916), S. 75 ff. erschienen.

[17]) Er ist wohl Benjaminite und Parteigänger Sauls.

tungen über die talmudische Auffassung von Königstreue und pädagogischem Pflichtgefühl, aber nur dort, hineinpaßt.

Wie hätte denn sonst auf die, wenn auch bewußt falsche Aussprache eines simplen Wortes die härteste Leibesstrafe stehen können, wäre eine feststehende und einheitliche graphische Punktation im A.T. nicht vorhanden gewesen?!

Die Logik der Forschung ist also hier nicht stichhaltig, sie beweist nur das Gegenteil.

Noch unglücklicher ist die andere Beweisstelle, diesmal aus Mass. Soph. gewählt, da schon der Text dieser quasi apokryphen Baraitha an dieser Stelle verderbt zu sein scheint. Man weiß noch nicht einmal, auf welchen Vers in Hiob eigentlich angespielt wird. (Gewöhnlich wird korrigiert בי אל אל האמור מצאתי, demnach müßte es Vers 34, 31 sein; dagegen knüpft Nurzi in seinen massoretischen Bemerkungen bei drei Hiobsstellen, 16, 11; 34, 23 u. 31, an.) In ihrem Inhalt stellt die Mass. Soph. dort Regeln für den Ritualschreiber סופר auf und setzt fest, welches Wort als „heilig" im technisch-sophrischen Sinne zu gelten hat und dessen Ausmerzung im Falle einer irrtümlichen Niederschrift verboten ist. Nun wird aber (auch im Hebräischen) die gebräuchliche Gottesbezeichnung ebenso oft für die Begriffe Götzen und Nichtse angewandt; es mußten deshalb, um Verwechslungen vorzubeugen, die als sakrosankt geltenden Wörter herausgehoben werden. In den meisten Fällen hilft zwar das Vokalzeichen zur Erfassung der Bedeutung eines gewissen Wortes, aber nicht immer. Z. B. אל El, dieses ist mit Segol punktiert stets Partikel, mit Zere bezeichnet es „Gott". Es sind aber Fälle vorhanden, wo אל selbst mit der Vokalisation des Zere profan bleibt, wie in Genesis 19, 25; 26, 3 u. 4; sowie יש לאל ידי in 31, 29; und ferner: Lev. 18, 27 u. 19, 11. Noch größeren Begriffsvertauschungen sind die Hiobstellen 34, 23 und 31 sowie 16, 11 ausgesetzt. Dort reiht sich ein אל unmittelbar an das andere אל. In den beiden ersten Versen geht das profane אל dem sakrosankten voraus, während in 16, 11 die Reihenfolge umgekehrt ist, indem da das erste אל sakrosankt ist, das zweite profane Bedeutung hat.

Man sieht, daß auch bei der einheitlichst festgelegten Punktation die Verbalüberlieferung helfend einspringen muß, um für den richtigen Sinn den Ausschlag zu geben. Die oben erwähnten Bestimmungen der Mass. Soph., so sehr sie für die Textreinheit notwendig sind, haben mit den Vokalzeichen und der Punktation absolut nichts zu tun.

Selbst der sonst so gründliche S t e u e r n a g e l in seiner „Einleitung in das A. T." vertritt, nicht unvoreingenommen, wie wir sehen werden, die herrschende Meinung, daß die Rabbinen im Mass. Soph. erst auf Grund „großer Umständlichkeiten" zu ihrer Entscheidung über die sakrosankte oder profane Bedeutung der oben mehrfach angeführten Hiobstellen kommen. Er meint: es wäre ihnen auch näher gelegen, einfach zu sagen, das eine אל ist (als Präposition) mit Segol, das andere mit Zere (als Gottesbezeichnung) zu verstehen. Ergo ein Beweis mehr für das F e h l e n einer Punktation zur Z e i t des Talmud. Steuernagel scheint die obenerwähnte Talmudstelle in sehr fragwürdiger Übertragung gelesen und dabei nicht minder oberflächlich erfaßt zu haben. Wäre dies nicht der Fall, so hätten ihm die weiteren (von uns oben schon gebrachten) talmudischen Ausführungen nicht entgehen können und ihn eines Besseren belehrt. Dann hätte er auch gefunden, daß die Rabbinen gerade bei der Erörterung dieses Gegenstandes sich der knappsten Form bedienen, denn die betreffende Gemarastelle lautet: אל אל העמוד נשאתי הראשון חול והשני קודש und das ist doch alles eher als „umständlich"! Auch ist die Talmudformel קודש, חול. ein technischer Terminus, präziser und einfacher, als der ziemlich verspätete Steuernagelsche Vorschlag mit den Vokalzeichen. Diese letzteren hätten bei der vorausgehenden talmudischen Betrachtung über אספרה אל חוק (Ps. 2,7) gleichwohl zu keinem Resultate geführt [18]).

Die Vertreter der Modernen übersehen das Eine. Der Streit in der angezogenen Talmudstelle dreht sich durchaus nicht etwa (wie fälschlich gefolgert) um die Punktation; denn diese stand, wenn nicht alles trügt, f e s t. Es handelt sich dort

[18]) Ad Sof. V 5 vgl. Geiger, Ngl. Schr. IV 31.

allein um die Interpretation einzelner mit Vokalzeichen längst versehenen Wörter, dieAnlaß zu religiös schwerwiegenden und sinnstörenden Verwechslungen trotz ihrer Punktierung boten. Dazu lag noch die Befürchtung nahe, diese Bibelstellen grobsinnlicher oder blasphemieartiger Auffassung seitens böswilliger oder fahrlässiger Interpreten auszusetzen (vgl. Soph. ebda; s. Baba Bathra 16 a, wo Hiobs dunkle Redeweise herben Tadel erfährt).

Bedenkt man noch, daß die ungleich jüngeren Taamin [18a]) (Notenzeichen) bekannt sind, und von dem gesamten Wortschatz des A.T., der doch eine Menge zu Verwechslungen neigender Ausdrücke aufweist, nur vereinzelte wenige Worte einer Besprechung in Mass. Soph. gewürdigt werden, so ergibt sich daraus mit unzweifelhafter Deutlichkeit, daß die Punktation schon zu talmudischer Zeit als vorhanden und ausgebaut anzusehen sein dürfte.

Bei all dem Vorhergesagten ist es kaum glaubhaft, wie in weiten Kreisen noch immer die Lehre dieses eingestandenermaßen weit überschätzten Levita von der späten Entstehung der Punktation die Alleinherrschaft inne hat; erst die neuere Schule wendet sich hie und da von ihr ab [18b]), allerdings ohne den Grundsatz der nachtalmudischen Einführung aufzugeben. Aus dieser Ursache wird an jener These festgehalten, die den alten Juden eine phänomenale Gedächtniskraft zuschreibt und es dann einer Naturlaune überläßt, eine ununterbrochene Reihe guter Köpfe zu zeugen, die das Alte Testament von Mund zu Mund fünfzehn lange Jahrhunderte weitergeben. Eine solch hochgradig unwahrscheinliche Erklärung steht aber in Widerspruch mit den sonst allem Wunderglauben abholden Prinzipien

---

[18a]) Vgl. Kusari III 31.

[18b]) So nennt auch Kahle (Massoret. d. Ostens) Levita einen eitlen Mann, dessen Irrtümer bis heute in der theologischen Disziplin unausrottbar erscheinen (Einl. 10). Indes scheint dieses Urteil etwas hart, da L. seine Anschauungen im späten Greisenalter revidiert und einsichtigerweise bedauert, so manches geschrieben zu haben, was sich später als haltlos herausgestellt hat (vgl. Schlußwort zum Sefer Habachur).

der Bibelforschung, auch der traditionellen, mitunter recht rationalistisch denkender Talmudlehrer, die den Lehrsatz אין סומכין על הנס (Man stütze sich nie auf Wunder!) prägten. Die Rabbinen dürften bei ihrem Bestreben, heilige Texte intakt zu erhalten, waghalsigen Annahmen nicht zugänglich gewesen sein. Berichtet doch der Talmud von Dozenten (Amoräern), die mit dem Wortlaut mancher Bibelstelle nicht besonders vertraut zu sein scheinen (Baba kama 55 a; ex arg. contr. Baba bathra 113 a, s. Tossafoth לפעמים לא הוי בקיאים בפסוקים). Die Massoreten berücksichtigten Lispler, Stammler und die sprachliche Eigenart der zu Rabbinen avanzierten Proselyten, wie Abtalion u. a. (vgl. Megilla 24 b). Deshalb müssen zwecks Reinhaltung des Textes wie der Aussprache, die beide gleich wichtig sind, praktische Sicherungen schon vorgelegen haben; anders hätten die Rabbinen die Einführung solcher gefordert, durchgesetzt und über sie berichtet.

Ein kaum abzulehnender Beweis für das Vorhandensein von Vokalzeichen in Israels zwischenexilischer Zeit und für die Unhaltbarkeit der wissenschaftlichen Voraussetzung jener sehr anzuzweifelnden wunderbaren Gedächtniskraft ersteht vollends bei Betrachtung der massoretischen variatio lectionis des Qere und Kethib. Diese termini technici zerfallen bekanntlich in:

a) קרי וכתיב Qere Ukethib (Wörter, die anders gelesen, als sie geschrieben),

b) כתיב ולא קרי Kethib welo Qere (Wörter, die zwar im Text angeführt, aber als nicht vorhanden angesehen und dadurch nicht gelesen),

c) קרי ולא כתיב Qere welo Kethib (Wörter, die in der Schrift nicht vorhanden, trotzdem aber gelesen werden).

Ad **a**): Von mehreren Hunderten sei nur e i n Beispiel aus Ochlah Weochlah (ed. Frensdorff, sowie Ginsburg, Mass. comp.) herausgegriffen. Da wird ein Wort im Kethib als Homonym ohne Veränderung seiner Konsonanten mit d r e i m a l verschiedenem Qere wiedergegeben. Dieser Fall wiederholt sich nicht weniger als f ü n f m a l. Allein durch die Punktation mit veränderten Vokalzeichen wird ein und demselben Worte ein d r e i f a c h verschiedener Sinn unterlegt. Es sind die Wörter:

שת in Jes. 22, 7; Ps. 90, 8; Dan. 3, 1;
בה in Jer. 17, 24; Ez. 14, 3; Jes. 30, 32;
אלה in Deut. 32, 17; 2 Kön. 17, 31; Esra 5, 15;
אמן in Deut. 32, 20; 1 Kön. 22, 26; Est. 2, 7;
אשר in 2 Sam. 23, 21; Ez. 3, 15; 1 Chr. 5, 6.

Ad **b**) Beispiele: 2 Sam. 13, 33; ibid. 15, 21; 2 Kön. 5, 18; Jer. 38, 16; ibid. 39, 12; ibid. 51, 3; Ez. 48, 16; Ruth 3, 12;

Ad **c**): Richt. 20, 13; 2 Sam. 8, 3; ibid. 16, 23; ibid. 18, 29; 2 Kön. 18, 37; Jer. 31, 38; ibid. 50, 29; Jes. 37, 32; Ruth 3, 5; ibid. 3, 17.

Die Wörter der letzten beiden Variantenreihen (b = vorhandene, jedoch n i c h t gelesene Wörter und c = fehlende, nichtsdestoweniger g e l e s e n e Wörter) konnten nur durch besondere Merkmale herausgehoben und vor Korrumpierung geschützt werden. Im ersten Falle machte man das Wort s t u m m; dies konnte allein geschehen, indem vorhandene, bekannte Zeichen entfernt wurden. Im zweiten Falle (c), wo es sich darum handelt, anstelle eines Wortes, das in den Text hineingebracht werden sollte, aber nicht hineingeschrieben werden d u r f t e, dauernd zu erinnern, mußte man wieder auf jene Merkmale zurückkommen. Es ist außer Zweifel, daß diese Ziele nur durch Vokalzeichen erreicht werden konnten. Für diese Annahme spricht umsomehr das Vielerlei massoretischer Kolumnen wie jene Reihe von Wörtern (an 62 Orten), deren Buchstaben permutieren, d. h. versetzt sind: z. B. הוליך für הליוך usw. Ferner die Stellen, wo statt eines im Worte stehenden ה He ein ו Waw zu

lesen ist, und umgekehrt, das ו Waw als ה He betrachtet wird. So jene Wörter, die mit einem Waw gelesen, obwohl dieses fehlt und nur durch Vokalzeichen erkennbar gemacht wird. Dagegen findet sich eine große Anzahl von Wörtern, die ein Waw besitzen, das nicht gelesen wird; an 12 Stellen im A.T. wird ein י Jod durch Vokalzeichen suggeriert, obgleich es in der Schrift fehlt; dafür hat es 43 Wörter, die ein Jod aufweisen, das wieder nicht gelesen wird. Und so ad infinitum.

Nach diesen Erörterungen erscheint es berechtigt, auf ein hohes Alter der Vokalzeichen, welche für die Erhaltung der Lese- und Schriftvarianten das geeignetste Mittel sind, schließen zu dürfen. Dies umsomehr, als die erwähnten massoretischen Abänderungen in ihrem innigen Zusammenhange mit der Heil. Schrift vom Talmud auf Moses zurückgeführt werden. (הלכה למשה מסיני Nedarim 37 b f.)[19]).

Noch zu wiederholen wäre, daß sämtliche Handschriften vom Petersburger Prophetenkodex aus dem Jahre 916 bis zu den heute gebräuchlichen Bibeln gleichen Text, gleiche Vokalisation und an denselben Stellen gleiches Kethib und Qere enthalten und daß diese Übereinstimmung trotz der Differenz in den Systemen der babylonischen supra-linearen und der tiberianischen sub-linearen Punktation zu Tage tritt[20]). Erwägt man weiter, daß die Sprachbauwertung der Vokalzeichen (sie stehen, wie gezeigt wurde, als Ersatz eines Wortes, degradieren ein anderes zum Blindgänger, beherrschen also den Wortsinn) überall restlos durchgeführt wird, so darf mit innerer Wahr-

[19]) Der Talmud zählt auch zwei Stellen auf, welche die Massora nicht erwähnt (vgl. Ran), Ruth 2, 11 u. Dt. 6, 1 (nach Ran) od. Jer. 32, 11 (nach Raschi bei v. Nurzi geforderter Korrektur des ואת in את). Die Lesart des Münchener Kodex, der abweichend enthält את המצוה .ואת החקים את המשפטים. erscheint unklar. Würde man auch hier bei der mittleren Stelle את lesen, so wäre wahrscheinlich, übereinstimmend mit der Massora, Jer. 38, 16 gemeint.

[20]) Selbst die auf Grund neuester Forschung gefundenen Kriterien für Punktatorenschulen sind als relativ unbedeutend zu bezeichnen; sie betreffen meist den Gebrauch des Dagesch und den auf dialektischer Verschiedenheit beruhenden Ersatz des Chireq durch Zere (vgl. Kahle a. a. O.).

scheinlichkeit die vorgetragene Meinung aufrechterhalten werden. Ja, eine konsequente Kritik könnte noch weitergehen und sagen, die Einführung dieser Zeichen ist gleichzeitig mit der Feststellung des Konsonantentextes erfolgt.

Hören wir andere Zeugen zu dieser Frage: Maimonides selbst, in seiner Einleitung zum Jad Hachasaka, die eine Übersicht der Geschichte der Tradition und ihrer Literatur gibt, nimmt trotz aller Ausführlichkeit keinerlei Bezug auf irgend eine von autoritativen Körperschaften oder Einzelgelehrten in die Wege geleitete Punktation des A.T. Sein Stillschweigen über eine derartig wichtige Maßregel bedeutet aber die Negation dieser willkürlichen Annahme. Auch Bechaja, der noch früher lebte, zählt in seinem Werke Chowaw Halbaboth die wissenschaftlichen Leistungen des nachtalmudischen Zeitalters auf. Er erwähnt da Exegeten, Grammatiker, Lexikographen, Dezisoren, Kommentatoren, Apologeten und Massoreten; **Punktatoren**, deren Tun doch nicht interesselos sein konnte, wird mit keiner Silbe gedacht. Die Punktation muß also schon zu Zeiten der im 11. und 12. Jahrhundert lebenden jüdischen Gelehrten ziemlich antik gewesen sein; weder sie noch ihre Erfinder oder Einführer gehören einer von Rambam oder seinesgleichen betrachteten Epoche an. Wäre diese relativ nahe gewesen, so hätte man nicht verfehlt, sich mit der Punktation zu beschäftigen. Kleinere und weniger-sagende Dinge sind dem damaligen Beobachtungseifer nicht entgangen.

Bei der Exegese einer Gemarastelle machen die Tossafisten aufmerksam, daß die Rabbinen eine Aussprache nach Regel und „Punktation“ fordern. כהלכתן וכנקודתן (Berachoth 13 a). Die Piske Tossafoth [21]) zu Menachoth No. 232, schreiben die Kenntnis der Vokalzeichen Esra zu [22]). Ein dem Nachmanides [23]) zugedachter Kommentar zum Hohen Liede bezieht die Worte נקודות הכסף (1, 11) auf Vokalzeichen, als einen zu Salomos Zei-

[21] Diese Sammlung tossafistischer Entscheidungen ist von Ascheri oder einem jüngeren Tossafisten besorgt. Die unverkürzte Tossafothstelle ist, da sie wohl einer anderen Stelle entstammt, uns nicht überliefert (Azulai).

ten unzertrennlichen Begleiter der Thora. Saadia Gaon soll nach Fragmenten (veröffentlicht von Harkavy), die in der Genisa gefunden wurden, das hebräische Manuskript des Buches Sira mit einem Vermerk gesehen haben, wonach es Punktationszeichen getragen hat (vgl. Marcus a. a. O. 129). So besitzen wir aus dem 9. Jh. ein Zeugnis für die von uns verfochtene Annahme in einer Response des R. Nitronai Gaon (von Grätz gröblich mißverstanden [24]), der ebenfalls die Ansicht vertritt, die Punktation verdanke ihre Entstehung den Chachamim. Darunter sind, wie in den oft sich wiederholenden Ausdrücken חכמים in der Mischna und חסיד in der späteren Literatur, Männer gemeint, die mit großem Wissen, strenger Frömmigkeit auch unantastbare Autorität verbanden, nicht aber, wie Grätz glaubt,

---

[22]) Die Auffassung der Tossafoth-Stelle ist auch in anderer Hinsicht bemerkenswert. Bekanntlich wird in der in Aboth d'Rabbi Nathan (Kap. 34) enthaltenen Antwort Esras (die puncta extraordinaria habe er aus Zweifel am genauen Wortlaut eingesetzt) eine, erforderlichen Falls später beabsichtigte Tilgung dieser Punktierung erblickt. Die Tossafoth Menachoth scheinen aber wohl zufolge einer anderen Lesart die Bemerkung Esras auf Num. 29, 15 zu beziehen; Azulai (im Kommentar zu Massecht. Kethuboth) aber auf Dt. 29, 28. Hiernach wäre es jedoch gänzlich verfehlt, die puncta extraordinaria ganz allgemein als textkritische Zeichen anzusehen. Berücksichtigt man noch ferner, daß der Talmud in ihnen nur einen exegetischen Hinweis vermutet, so erscheint auch hier eine Revision der herrschenden Ansicht als notwendig, obwohl von jüdischen Gelehrten Ture Sahab (Jore Dea § 274, 7) sie zu teilen scheint.

[23]) Ed. Lam, Bartfeld 1911. Es herrschen Zweifel, ob Nachmanides oder nur einer seiner Zeitgenossen Verfasser sei (Azulai).

[24]) Grätz (Gesch. d. Juden V., Bem. 23) stützt seine Annahme von der karaitischen Abstammung der Vokalzeichen auf das Dokument Firkowitsch, dessen Echtheit aus inneren und äußeren Gründen (Textliche Unstimmigkeiten und Charakter des karaitischen „Finders") starken Zweifeln begegnet. Würden aber die Vokalzeichen einer so anrüchigen Quelle ihr Entstehen verdanken, so hätten sich die jeden Sektierer verdammenden Rabbaniten ihrer Einführung hartnäckigst widersetzt. Noch unwahrscheinlicher ist das zur stärkeren Bekräftigung gebrachte weitere Beweismoment Grätz', das Massoretenhaupt Ben Ascher sei Karaite, da von ihm gelegentlich mit מלמד und משכיל gesprochen wird. Dieser Ausdrücke bedienen sich Talmud wie Gelehrte des öfteren und meinen damit alles eher als

religiös unbedeutende Laienelemente. Deutlich genug ist aber Kimchi im Vorwort zu seinem großzügigen Kommentar:

„Es ist ersichtlich, diese (von der Massora erfaßten) Wörter wurden allein deshalb korrumpiert vorgefunden, weil im ersten Exil die Schriften verloren oder häufig verschleppt wurden, während die Chachamim, die Schriftgelehrten, dahinstarben. Aber die Männer der Großen Synagoge setzten die Thora in ihren früheren Stand, indem sie verschiedene Divergenzen in den Schriften aufklärten. Sie ordneten diese und richteten sich dabei nach der Mehrheit der Meinungen, wenn sie mit ihrem Verstand bezw. ihrem Wissen übereinstimmten. An den Stellen jedoch, wo die Synagoge magna zu klarer, endgiltiger Entscheidung sich nicht durchzuringen vermochte, schrieb sie das eine Wort und punktierte es nicht, oder sie schrieb einiges an den Rand und setzte Zeichen dafür in den Text; an anderm Orte verfuhr sie umgekehrt." (Kimchi, der Verfasser dieser Auslassungen, lebte im 12. Jahrhdt.; sein Großvater schrieb schon massoretische Abhandlungen.)

Im Buche Kusari III 29—31 spricht der Dichter-Philosoph R. Juda Halevy (geb. 1085) die Einführung der Punktation dem Moses schlechtweg ab, hält jedoch die Entstehung derselben vor der allerjüngsten massoretischen Arbeit als gegeben.

etwa Sektierer. Dabei berücksichtigt Grätz nicht die ihm bekannte Tatsache, daß Maimonides in Jad Hachasaka (Hilchoth Sefer Thora 8, 4) Ben Aschers massoretische Arbeit uneingeschränkt sanktioniert. Und haben wirklich Karaiten den Ben Ascher zitiert, so ist das nur ein Zeugnis für die hohe Wertschätzung, die er auch in diesen Kreisen genoß.

Ferner aus R. Nitronais Verbot, eine punktierte Thorarolle rituell zu gebrauchen, darf weder eine etwaige „Geringschätzung" noch späte Einführungszeit gefolgert werden; denn im Einklang mit Nachmanides (Resp. 238) dürfte mit der erwähnten Entscheidung gemeint sein, daß allein der Konsonantentext zu liturgischen Zwecken unpunktiert, so wie er am Sinai empfangen wurde, verwendet werden soll. Bezeichnender Weise schließt sich Ture Sahab (Jore Dea § 274, 7) dieser Begründung bei der Beurteilung der esranischen Punktierung vollinhaltlich an. Also man sieht, die nach-sinaitische Einführung der letzteren hat ihre Bewertung nicht beeinträchtigt.

Jener Einwand, der Talmud bringe keinerlei Andeutung über die graphische Vokalisation, beweist nichts gegen deren damalige Existenz [24a]) und trifft überdies nicht zu. Wir finden z. B. in Erubin 53 a, daß die Judäer auf ihre Aussprache besonders achteten und sich aus diesem Anlasse gewisser Zeichen bedienten ומתקני להו סימנא [25]). Zur Jllustration wird dort erzählt, wie die Galiläer durch unreine Vokalaussprache zu Mißverständnissen Anlaß gaben. Rabba läßt König Salomo die Akzentzeichen, (nach Raschi, Vokalzeichen) dem Volke Israel beibringen. (ואמרי׳ בסימני טעמים Erubin 21 b.) Übrigens nennt der Talmud Leute, die auf peinlich reine Aussprache Wert legen נקדנים [26]), Nakdanim, wörtlich übersetzt: Punktatoren; dem Sinne nach: die das Pünktchen auf dem i nicht vergessen! (Berachoth 50 a). Endlich berichten Mar Sutra sowie Mar Ukba, die Juden haben zu Esras Zeiten die Thora in „assurischer“ (Quadrat-) Schrift und aramäischer Sprache übernommen; sie hätten sich aber später für die heilige Sprache entschieden, die assurischen Charaktere aber beibehalten. Wenn auch hier die Entstehungszeit der letzteren nicht erörtert werden soll, so ist doch anzunehmen, daß die Israeliten mit der Schrift auch fremde (syrische?) Punktation rezipierten (Sanhedrin 21 b). Benötigten selbst die Gelehrten zur Zeit der Mischna gewisser Kennzeichen, wie der matres lectionis (Jod für Chireq, Waw für Qames), um wieviel mehr mußten niederen Volkskreisen leichtkenntliche Vokalzeichen geboten werden, damit die Heil. Schrift zu nationalem Gemeingut in Israel sich auswachse.[26a]) Für den Unterricht als auch zum Gebrauch bei Laien wurden spezielle Bibeln und Gebetbücher herausgegeben (Gittin 60 a); diese, obgleich ebenfalls in Rollenform geschrieben, müssen wohl mit Punktation

---

[24a]) Man sucht auch vergebens im Talmud nach den Gesetzen der Sprachregeln und doch kann man das Vorhandensein einer hebräischen oder aramäischen Grammatik nicht gut leugnen!

[25]) Anders Raschi dort, aber so in Erubin 21b.

[26]) Diese Lesart wird gestützt durch den Kodex München.

[26a]) Taanith IV 2 und Sch'kalim III 2; vgl. Aptowitzer, Schriftwort in d. rabb. Lit., Sitzgsber. k. k. Akad., Wien, 153. Bd.

versehen gewesen sein, wenn sie nicht überflüssig werden sollten. Unpunktierte, rituellen Zwecken dienende Schriften gab es doch in Hülle und Fülle. Massecheth Sophrim 3, 7 erwähnt übrigens Interpunktionszeichen.

Durch die obigen Aeußerungen glauben wir dargetan zu haben, daß in talmudischer Zeit Vokalzeichen bekannt sind und gebraucht werden, wenn auch über deren ursprüngliche Form Sicheres nicht gesagt werden kann. Jene Bequemen aber, die auf der unhaltbaren Hypothese einer nicht geheueren Gedächtniskunst bei den alten Juden beharren wollen, müßten gefragt werden, wozu das mühevolle Kopieren der Heil. Schrift nötig sein mochte. Rituell genügte e i n Thoraexemplar. War es möglich, die verwirrenden, hundertfachen Wort- und Sinnänderungen, Lese- und Schreibvariationen, Permutationen, Ein- und Ausschaltungen von Wörtern (s. Ochlah Weochlah) o h n e jede schriftliche Fixierung anderthalb Millennien hindurch allein mit dem Hilfsmittel einer nationalen Eigenschaft — der Gedächtniskraft — ein für allemal festzuhalten, so ist diese Möglichkeit bei dem von Groß und Klein häufig rezitierten Schrifttext eine bedeutend wahrscheinlichere. Lehnt man aber die eine Annahme ab, so ist die andere von selbst hinfällig! [27])

---

[27]) Vergl. auch die ähnlichen Ausführungen Bacharach's in Sefer Hajachasch, Warschau 1854, der zu den von uns vorgetragenen Ergebnissen kommt, allerdings in Nichtkenntnis der neueren Forschung.

§ 6.

Volksreligion.

In seinem Obergutachten (S. 30) ergeht sich Kittel des längeren über die Existenz einer auf polytheistischer Stufe stehenden Volksreligion im alten Israel. Die Untersuchung dieses Punktes ist von nicht minderer Wichtigkeit.

Diese These einer altisraelitischen Volksreligion ist heute in der Kritik zu besonderer Wertschätzung und Beliebtheit gelangt. Herrscht auch über das Wesen einer Volksreligion — man scheint hier der Darstellung des A.T. volles Vertrauen entgegenzubringen — nahezu Übereinstimmung, so gehen über ihre Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels die Meinungen stark auseinander.

Wellhausen und seine Schule verkündeten noch vor kurzem die zum Dogma ausgewachsene Ansicht eines Polytheismus bei den Israeliten, denen der aufoktroyierte Glaube der Propheten ebenso fremdartig gewesen sein soll, wie irgend einem andern Volke des präisraelitischen Heidentums. Die neuerdings zur Geltung gelangte religionsgeschichtliche Schule (vom Panbabylonismus nicht ungünstig beeinflußt) hat sich in verhüllten oder bewußten Gegensatz zu jener Richtung gestellt. Die Wellhausen'sche Theorie von einem „plötzlichen Emportauchen der Propheten als Entdecker eines abstrahierten Gottes" verlangt ein größeres Maß von Wundergläubigkeit als die Tradition, die auch eine Persönlichkeit wie Moses in diese Kategorie einreiht und dadurch noch nicht einmal inkonsequent wird. Glieder jener Schule wollten dem Historizismus mehr zu seinem Rechte verhelfen und schufen — jeder Teil für sich — eine besondere Entwicklungsreihe; sie kamen dabei zu den

Resultaten, die ihren ureigenen Theoremen entsprachen. (Vgl. Hehn[27a]) über diejenigen, die alles leugnen, was nicht zu ihren Theorien paßt.) Diese Forschung nannte ihr Tun: „ Rekonstruktion der Geschichte". Kein Wunder, wenn die Annahme eines ursemitischen Polytheismus (Kuenen) mit derselben Vehemenz wie die eines ursemitischen Monotheismus (Renan) verteidigt werden konnte. Unter dem Einfluß neuerer Forschungen auf volkspsychologischem Gebiete und dem der Religionsvergleichung wurden Animismus, Dämonologie und last not least Totemismus in die israelitische Volksreligion hineingepreßt, also derselben Religion unterschoben, die nach Forschungen derselben Wissenschaft Kern und Ausgangspunkt der späteren Prophetenreligion stets gewesen ist und den Keim zur künftigen Entfaltung in sich getragen hat.

Nicht abzuleugnen ist das Vorkommen von vermengten Kultäußerungen zeugender Stellen (wie Richter 17, 3 und 18, 7, Könige I, 14 und II, 17) im A.T. So klagt der Prophet Elias: „Wie lange noch wollet ihr an beiden Schwellen hocken?"

Alle diese in der Skala des religiösen Bewußtseins Israels wild auf- und niedersteigenden Strömungen mancher weiter, doch niemals völlig geschlossener Volksschichten sind in der Hauptsache Abklatsch bewußt fremder Kulte, die aber keineswegs dadurch, daß sie von Israeliten ausgeübt werden, spezifisch jüdisch-religiös werden konnten. Kreise, die sich zur Höhe einer erhabenen monotheistischen Lehre nicht aufzuschwingen vermochten, hat es immer in Israel gegeben. Keiner leugnet dies; am allerwenigsten die Schriften des A.T. in ihrer Objektivität und strengen Wahrheitsliebe, aber „eine fremde Gottheit ist niemals zum Nationalgott Israels avanziert", meint Baethgen (Beitr. z. sem. Rel.-G.). Beherrscht doch die Geschichtsschreibung des gesamten A. T. der Gedanke, daß alles Unglück und Wehe, das über Israel sich ergießt, seine einzige causa im Abfall vom reinen JH . .-Glauben habe. Einem Religionsbuch vom Range des A. T. zu imputieren, es propagiere oder dulde Handlungen, gegen die es unermüdlich mit allen Kräften an-

[27a]) A. a. O., S. 372.

kämpft, heißt, es weder rein menschlich begriffen, noch wissenschaftlich erfaßt zu haben.

Anders Kittel, er will anscheinend den Beweis dafür antreten, daß eine Volksreligion das A. T. durchsetzt habe, denn er führt (S. 30 seiner Schrift) folgendes aus:

> „Es wird nötig sein, hierauf, d. h. auf die frühisraelitische Volksreligion — denn um sie handelt es sich — mit einigen Worten einzugehen, wie es nötig war, den Inhalt und die Entstehung der wichtigsten Gottesbezeichnungen kurz zu skizzieren, weil nur von hier aus sich ein Urteil über die Sätze von Fritsch gewinnen läßt.
>
> Die Einheit wird im Prinzip durchaus festgehalten. Man hat, soweit wir sehen können, auch in Kanaan zunächst nur JH . . verehrt, höchstens daß neben ihm allerlei untergeordnete Wesen als eine Art Untergötter oder besser lokale Genien eine gewisse Geltung haben, ohne aber seine Alleinherrschaft ernstlich zu gefährden. Aber die Alleinherrschaft gilt nur für Israel und sein Land. Er ist Landes- und Volksgott, Nationalgott Israels, und als solcher teilt er nach dem Grundsatz „cuius regio, eius religio" seine Macht mit den Göttern der Nachbarn draußen! Es genügt, zwei Beispiele anzuführen. In Richter 11, 24 läßt der Erzähler den bekannten Richter Jefta mit dem Führer der Feinde um das zwischen beiden Teilen, Israel und den Ammonitern, umstrittene Gebiet verhandeln. Er sagt ihm, Israel habe das eingenommen, was JH . . — Israels Gott — ihm zugeteilt habe, jene was ihr Gott Kemosch ihnen gegeben. Israels Gott und der Gott der Nachbarn, JH . . und Kemosch halten hier einander gleich. Ferner in 1. Samuelis 26, 19 ruft David, im Begriffe, auf der Flucht vor Saul ins Gebiet der Philister überzutreten, einen Fluch auf den herab, der ihm diese Verfolgung zugezogen und ihn damit genötigt habe, fremden Göttern zu dienen. So denken, wenn auch vielleicht nicht David selbst, — es ist möglich, daß er nur die Meinung seiner Gegner wiedergibt — so doch viele in Israel."

Zu diesen Ausführungen deren hypothetischen Charakter Kittel leider garnicht betont, dürften auch die Ansichten seiner Kollegen von der Bibelexegese größeres Interesse abgewinnen. Mit um so vollerem Rechte, als diese sämtlich bei ihrer Bibelbetrachtung ein und dieselben Wege gehen.

Beispielsweise König, einen auf modernem Boden stehenden Literarkritiker. Dieser ist der Meinung, daß eine Definition der Volksreligion nur von der negativen Seite möglich ist; „Volksreligion ist der Inbegriff aller Momente, gegen die fortwährend in der alttestamentlichen Literatur protestiert werde." Schon der Ausdruck „Volksreligion" im Sinne der heutigen Kritik sei leicht mißzuverstehen und gäbe zu Überschätzungen des Einflusses einer solchen ungebührlichen Anlaß. (Vgl. Archiv f. Religionswissensch. 14).

Ferner sagt Baethgen (a. a. O., S. 223):

> „Nicht danach, was die Götzendiener glaubten, sondern danach, was im Herzen eines Samuel und seinesgleichen lebte, ist die Religion Israels in jener Zeit zu bestimmen. Auch in Griechenland hat es im 5. Jahrhundert nur einen Pericles, nur einen Phydias gegeben, und doch nennen wir das Zeitalter nach den Geistesheroen, die ihrer Zeit das charakteristische Gepräge gaben."

Trotz alldem soll im Interesse der Gründlichkeit, die hier angestrebt wird, versucht werden, die einzelnen alttestamentlichen Figuren, welche Kittel für seine Behauptung beweislich anführt, einzeln zu betrachten.

Die Reihenfolge der Kittel'schen Beweise innehaltend, wollen wir uns mit Jephta beschäftigen.

Keine Idealgestalt Israels will Jephta sein, kein Heiliger, er reicht nicht im entferntesten an andere gläubige Männer der Heil. Schrift heran. Immer erscheint er uns als rauher Kriegsmann. Seine Mutter lebt in illegitimer Ehe, und von seinen Brüdern wird er als Enterbter gemieden, verjagt. In der Wildnis des gebirgigen Tob, ein Freibeuter à la Robin Hood, wird er in nationalen Nöten zum Diktator ausersehen. Er ist noch mehr als der davidische Joab das Haupt einer rücksichtslosen, streitbaren Soldateska, niemals aber religiöser Führer des Volkes. Weder seine Handlungen noch seine Worte rechtfertigen es, Schlüsse auf einen niedrigen religiösen Standpunkt Israels mit Sicherheit zu ziehen. Jephta ist beileibe kein Götzendiener, nimmt es aber mit seinen Worten nicht so genau. Trotzdem ge-

länge es nur schwer, die Richterstelle 11, 24 polytheistisch zu seinem Nachteil zu verwerten.

In Richter 11, 23 und 24 spricht der wenig gelehrte Jephta: „Und nun hat JH.., der Gott Israels, den Amoriter vor seinem Volk Israel vertrieben, und du willst sie (das Land) in Besitz nehmen? Fürwahr, alles, was dein Gott Kemosch deinetwegen vertrieb, das mögest Du besitzen, aber was JH.., unser Gott, vor uns vertrieben hat, wollen wir einnehmen."

Man geht, auch wenn die Ansicht der von Kittel vertretenen modernen Bibelforschung noch so wohlwollend berücksichtigt wird, nicht fehl, auf die ironische Form der Jephta'schen Äußerung aufmerksam zu machen. Und Hand auf's Herz — unbefangen betrachtet — ist dies nicht auch die vernünftigste Auffassung? Der strengste Monotheist könnte Jephta's Sätze, ohne seiner Überzeugung etwas zu opfern, nachsprechen, ja, gewissermaßen nachfühlen. Ähnliche Gedanken findet man in Ps. 115: „Wie sie, die Götter, seien diejenigen, die sie schufen, alle, die ihnen vertrauen!" Ammon (oder Moab) vertraute dem wesenlosen Idol Kemosch, es soll auch nur die illusorischen Errungenschaften dieses Gottes sein eigen nennen, aber auch nichts weiter. Ein vom Radikalismus nicht angekränkelter Leser muß Jephta so und nicht anders verstehen.[28])

Für unsere Darlegung ist ein Hinweis auf Richter 11, 27 wichtig. Es heißt da: „. . . Es urteile JH.., der Richter, heute zwischen den Kindern Israels und den Kindern Ammons.[29])

[28]) Budde und dessen Jünger, als Vertreter der herrschenden Richtung, meinen, die Erzählung vermenge zwei besondere Kriegsfälle, einen mit Moab und einen mit Ammon; Kemosch sei ja Ammon's Nationalgott und nicht der Moab's. Kittel hat diesen Einwand übersehen oder hält ihn für unbeachtlich. (Aus einer so mangelhaften Erzählung wird er ja seine Schlüsse nicht gut begründen können.) Budde's Meinung schert uns weniger; bei der Kulturverwandtschaft dieser benachbarten Völker einerseits, und der anerkannten Wahrheitsliebe des Erzählers andererseits, ist es nur zu natürlich, daß der Kemoschkult auch in Moab Wohnstätte fand. (Vgl. Nachmanides ad Num. 21, 29, Seb. Schmidt u. Jew. Enc. sub Chemosh.)

[29]) Bezeichnend für die Subjektivität der verschiedenen Richtungen, folgert Peters gerade aus der Jephta-Erzählung den „universalen Charakter des Monotheismus Israels selbst in frühester Zeit". (Rel. d. A. T.)

Kräftiger und deutlicher kann jedoch der **Unterschied** in der Bewertung nicht hervorgehoben werden, denn JH . . ist alleiniger Richter und **nicht** Kemosch, von dessen Wesenlosigkeit Jephta überzeugt zu sein scheint. Ja, er glaubt sogar die Berufung auf das Richteramt JH . . werde ihre Wirkung selbst auf die heidnischen Ammonsöhne nicht verfehlen. Jephta wählt vielleicht nicht unabsichtlich Kemosch, der das Prinzip des Welkens personifiziert (כמוש hebr. Hinwelken, vgl. Marcus a. a. O., S. 293), im Gegensatz zu dem Ewiglebenden, Seienden und Erhaltenden; was aber die These von der Gleichbewertung des Götzen ad absurdum führt.

An gleicher Stelle seiner Schrift glaubt der Obergutachter eine neue Stütze für seine Behauptung in I Sam. 26, 19 zu finden. Da dieser Vers Kittel zu einer weiteren Deduktion an anderen Orten dient, sei er hier ebenfalls vollständig gebracht. Er lautet:

> „So höre doch nun, mein Herr, der König, die Worte seines Knechtes: Reizet Dich der Herr wider mich, so lasse man ein Speiseopfer riechen; tun es aber Menschenkinder, so seien sie verflucht vor dem Herrn, daß sie mich heute verstoßen, nicht zu haften an des Herrn Erbteil und sprechen: Gehe hin, diene fremden Göttern!"

Kittel sieht darin einen Beweis, daß David im Lande der Philister fremden Göttern gedient habe. Die Pflicht des alten Israels zur Gottesverehrung ginge nicht über die Grenze hinaus. „**Also wer draußen ist, muß draußen anderen Göttern dienen.**"

Nun sind es ja, wie Kittel einschränkend bemerkt, die Feinde Davids, die, ihn verwünschend, so sprechen. Er vergißt aber hierbei, daß es für den Israeliten im allgemeinen keine bitterere Strafe, keine größere Buße geben kann, als die Verbannung aus dem gelobten, allen gleichmäßig gehörenden Lande. Durch den Aufenthalt und den fortwährenden Verkehr mit den umgebenden Völkern des krassesten Polytheismus mußte der Dienst des Ewig-Einzigen wohl Beeinträchtigung erfahren. (Vgl. Targum, Raschi z. St. sowie Deut. 11, 16, und Kimchi z. St.) Es ist

nur zu begreiflich, daß in einer Zeit, die so polytheistisch verseucht war, wie die in Frage stehende, die Beobachtung der Religionsgesetze inmitten einer heidnischen Umgebung an den Einzelnen ungemein hohe Anforderungen stellen muß. Von da liegt aber noch ein w e i t e r Weg zum Vielgötterkult!

Da nun Kittel am Ende selbst, in schon gerügter Weise, sich widerspricht und erheblich einschränkt, schrumpft auch dieser Beweis für das Vorhandensein eines volksreligiösen Einflusses auf Israels offenbare Erkenntnis eines höchsten Wesens zu einer mathematischen Null zusammen.

Ebensowenig stichhaltig ist (S. 31) ein weiterer Schluß Kittels, wonach Altisrael JH.. als „ein sinnlich erscheinendes, an allerlei irdische Schranken gebundenes Wesen" sich gedacht habe. (Man muß unwillkürlich fragen, woher er das weiß?) Im Auge hat Kittel die Genesiskapitel 3 und 18: „Er ergeht sich im Paradies im Abendwinde und bei Abraham erscheint er in sichtbarer Gestalt."

Diese Stellen sind nicht besonders glücklich gewählt; obzwar Vulgata und die meisten Übersetzungen Vers 3, 8 wie Kittel wiedergeben, ist hier Raum für eine weitere Deutung gelassen. Mit derselben Gewißheit kann es dort heißen: „Und sie hörten die Stimme Gottes, des Herrn, wandeln im Garten dem Tageswinde zu." (Vgl. I b n E s r a , der das Verb הלך, in Verbindung mit Stimme gebraucht, in Exodus 19, 19 und Jeremias 46, 22 nachweist.) [29a]) Unbegreiflich, wie man aus dieser harm-

---

[29a]) Der Ausdruck קול „Stimme" im A.T. deckt — allem Anschein nach — einen Neben- oder Unterbegriff, der manchenorts den Hauptbegriff fast verdunkelt. Beispielsweise sei nur an Exod. 4, 8 erinnert: „Wenn sie (die Israeliten usw.) nicht hören werden der S t i m m e des ersten Z e i c h e n s לקול האות הראשון, so werden sie glauben der S t i m m e des zweiten **Z e i c h e n s**". Oder ebda 20, 18: „Und alles Volk **s a h** die S t i m m e n את הקולות usw." Ferner Dt. 4, 12 (s. o.). Hierher gehört auch unbedingt jene siebenfache Apotheose der S t i m m e JH..' קול ה׳, die „Libanons Zedern bricht, Wüsteneien erzittern und (anscheinend, welche Abschwächung!) Hindinnen kreißen läßt" (Ps. 29, vgl. Duhm). All' dies ist ein Fingerzeig dafür, daß alttestamentliche Erzähler und Sänger die Vorstellung von etwas außerordentlich Hohem bei den Worten קול ה׳ haben.

losen Schilderung eine niedrige Gottesvorstellung des Erzählers ableiten will. Ist es schon überaus zweifelhaft (bei der weder Sinn noch Wort erfassenden, wenn zwar üblichen Tradierung), ob jene Genesisstelle wirklich eine „in die Abendkhühle fallende Promenade des biblischen Kosmosschöpfers“ meine; immerhin steht eins fest: Das erste Weltbürgerpaar erblickt hier keinerlei greifbare Gestalt, sondern hört bloß eine S t i m m e. Heißt es doch (s. o.): „S i e h ö r t e n d i e S t i m m e“ usw. Und auf die göttliche Frage im darauffolgenden Vers antwortet Adam, nicht etwa, wie es nach der Übersetzung der Theoretiker zu erwarten gewesen wäre: „Ich sah D i c h im Garten sich ergehen ...“, sondern bestimmt und klar: „D e i n e S t i m m e h ö r t e i c h i m G a r t e n u n d f ü r c h t e t e m i c h!“ Nun, was wäre psychologisch naheliegender, vor der göttlichen Erscheinung selbst oder vor deren Stimme allein Furcht zu empfinden? Das E i n e ist deshalb aus dem Bericht zu folgern: Weder Adam noch Eva sehen den „sich ergehenden“ Gott (diese Wiedergabe ist also falsch!); sie haben allein seine S t i m m e gehört. Darin liegt aber ein frappierendes Zeugnis für das hohe Abstrahierungsvermögen des Ur-Erzählers und nicht minder ein Beweis für das Gegenteil der bibelwissenschaftlichen irrigen Annahme, die Kittel oben verteidigt. In vollkommener Übereinstimmung mit dem Obigen steht jene Parallele, Dt. 4, 12: „Keinerlei Gestalt habt Ihr gesehen, außer e i n e r S t i m m e!“ ותמונה אינכם ראים זולתי קול, die doppelt auffällt, weil sie der (nach der Forschung) allem Anthropomorphismus abholde **D** spricht. (Dies stützt aber jene Ansicht, die dem — angeblich Jahrhunderte älteren — Berichterstatter der Genesis ein gleich hohes Niveau einräumt, von dem aus er seinen Gott, als ein an „irdische Schranken“ n i c h t gebundenes Wesen zu erkennen vermag.)

Der vom Obergutachter gemachte weitere Hinweis auf Gen. 18 ist noch weniger zwingender Natur. Persönliches Her-

---

Und deshalb ist die Annahme erlaubt, daß auch Gen. 3, 8 von irgend einer besonders erhabenen Erscheinungsform JH..' redet, deren symbolische Deutung selbst — ohne Kenntnis des parallelen Ursinns — unmöglich ist oder (wie bei Kittel) zu falschen Schlüssen führt.

vortreten der Gottheit findet sich im A. T. mehr als genug; von der Theophanie des Moses bis zu den Visionen der Propheten. Wer hätte aber dadurch den Eindruck, daß die Offenbarung Gottes an einem bestimmten Orte die ihm zugedachte Herrschaft über den Kosmos ausschließen müsse?!

Am bedenklichsten ist noch der Vers 21 ebda: „Ich will Mich herablassen und sehen, ob sie (die Sodomiter) im Maße des zu Mir gedrungenen Geschreies (Böses) taten, (sie) vernichten; wenn aber nicht, (so) will Ich es wissen lassen (der Straftat entsprechend ahnden)."[29b]) Indes, bei einigem Nachdenken, kann man leicht zugeben, daß Gott ganz wohl — nach buchstäblicher Auffassung — herniedersteigen könne, um Sodom zu bestrafen und doch „Herr des Weltalls und all' seiner Fülle" zu bleiben. Das eine schließt das andere schlechtweg nicht aus, wenigstens nicht, nach der Ansicht des Erzählers im A. T. Gewiß ist es für den allumfassenden, allwissenden Schöpfer des Kosmos (und das soll doch der Gott Altisraels in seiner reinsten Abstraktion sein) eine Erniedrigung, ein Herabsteigen von der ihm zuerkannten Höhe, wenn Er zur Untersuchung eines grausigen Unrechtes „im eigensten Ich und in eigener Erhabenheit" an Ort und Stelle sich begibt. Der Gottesbegriff des Erzählers käme auch eher in ein eigentümliches Licht, stünde nicht im selben Satze die Wendung von dem „zu mir gedrungenen Geschrei". Wer aber glaubt, oder glauben machen will, daß Gott das Schreien einzelner oder mehrerer Menschen auf der Erde in unbegrenzter Himmelsferne höre, verrät damit eine so hohe Abstrahierungsfähigkeit religiöser Begriffe, daß ihm eine Wesensgemeinschaft mit konkretisierenden Gottesvorstellungen nicht gut zugemutet werden kann[30]).

[29b]) Zu ארעה vgl. Richter 8, 16, sowie Mecklenburg a. a. O.

[30]) Merkwürdigerweise werden fast sämtliche Zitate, die nach der kritischen Auffassung eine grobsinnige Gottesvorstellung bezeugen, von der herrschenden Meinung dem J zugeschrieben. Demselben Schriftsteller also, der in Num. 23, 19 einen Heiden wie Bileam sprechen läßt: „Gott ist kein Mann, der lüget, noch ein Menschensohn, den etwas reuet; der sagt und es nicht ausführe, und spreche und es nicht erfülle!" Der, dem A. T. skeptisch gegenüberstehende Holzinger versteigt sich über diesen spe-

Projizieren wir aber die oben geschilderten Vorgänge aus dem Rahmen der alttestamentlichen Anschauung auf die Gegenwart, so rücken sie unserem Verständnis erklecklich näher.

Auch wenigglӓubige Bibelkritiker werden hie und da die Kirche besuchen und der Stimme mehr oder minder beredter Verkünder des Gotteswortes lauschen und da zu hören bekommen: „Die Hand des himmlischen Vaters lastete gar wuchtig auf ihm. Der Allgütige ist mit uns, mit dem Armen, bei dem Kranken, er verleiht Schutz dem Schwachen; er richtet ihn auf, er erquickt ihn und läßt sich herab, den Zerknirschten neuen Lebensmut einzuflößen. Gott, der einzige Arzt aller Kranken, Tröster aller Trauernden, der dem Verbrecher die Hand reicht, um ihm den Weg des Heils zu zeigen. Unser Sieg ist sein ausschließliches Werk, denn eine Welt von Feinden umgibt uns, die nur ein Gott vernichten kann. Die Gerechten liebt Gott inniglich, was ihn aber auch nicht hindert (etwas grausam für die Modernen) nicht allein unsere, auch die eigenen Gegner zu vernichten." [30a]) Warum schweigen sie, jene so empfindlichen Bibelgelehrten, zu solchen Ergüssen und unterschieben ihnen nicht „niedrige Vorstellungen"? Aus Luther's herrlichem Sang (psalmistischen Ursprungs) „Ein' feste B u r g ist unser G o t t!" könnte man in Befolgung modern-exegetischer Methoden zu sehr gewagten Schlüssen über die Gottesanschauung Luthers kommen, wie sie materialistischer auch einem prähistorischen, etwa eine Felsnische anbetenden Papuaneger kaum zugedacht werden könnte.

---

ziellen Vers zu folgendem Dithyrambus: „Eine der schönsten Formulierungen eines auf die Erkenntnis der sittlichen Wege Gottes gegründeten Gottvertrauens; eine Frucht des höchsten sittlichen Prophetismus, eines der zeitlosen, heute noch unmittelbar Widerhall erweckenden Elemente alttestamentlicher Frömmigkeit" (Handkommentar).

Das psychologisch interessante Phänomen wie J auf dem Boden des höchst entwickelten Prophetismus stehen könne, ohne dabei sich über die sittliche Stufe eines Fetischanbeters zu erheben, wird seitens der Bibelforschung mit Stillschweigen übergangen.

30a) So auch A. Jeremias (Alt. Test. im Lichte d. Alt. Orients [2], S. 355 [2]): Unsere Kanzelsprache steckt voll von mythologischen Redewendungen. Jede feierliche Sprache ist „mythologisch".

(Übrigens identifiziert Kittel — Seite 68 f. — sich nicht mit der Gottesanschauung Luthers; er hält sie für ziemlich niedrig, wenigstens n i e d r i g e r als seine eigene.) Und wie sündigen erst unsere Dichter! Vom kleinsten Verseschmied bis zum Klassiker. In welch' niedrige Stufe würden die Gottesgläubigsten unter ihnen eingeschätzt werden, wenn ihre dichterischen Äußerungen von einer mit gleichen Mitteln arbeitenden Bibelkritik des 50. Jahrhunderts auf Gottesbegriff und Gottesauffassung geprüft werden sollten.

Warum zweierlei Maß? Warum gelingt es nicht der wissenschaftlichen Forschung sich von gegebenen, in Wirklichkeit hypothetisch gefolgerten Ausgangspunkten ein- für allemal freizumachen und dem A.T. zu geben, was ihm gebührt. Hat denn der Erzähler, heiße er wie er wolle: J, E oder P, mit allen den feinen und feinsten Kombinationen des Pentateuchschlüssels[31]), nicht auch ein kleines Anrecht, menschliche Züge seiner

[31]) Die folgende, h ö c h s t w i c h t i g e Bemerkung soll dem minder eingeweihten Leser vorerst zur Orientierung dienen, dann aber gewisse bemerkenswerte Abschnitte der vorliegenden Schrift allgemein-verständlicher machen: Nach Ansicht der höheren Kritik gilt der Pentateuch, von den Juden im engeren Sinne T h o r a genannt, nicht etwa als das Werk eines einzelnen Autors oder gar des Moses (wie eine zweieinhalb Jahrtausende alte Tradition lehrt), vielmehr sollen an der Abfassung verschiedene, räumlich und zeitlich getrennt lebende Schriftsteller, ja Schulen beteiligt gewesen sein. Die endgiltige Kompilation und Redaktion ist, wie meist links angenommen, erst in nach-esranischer Zeit erfolgt. Auf Grund eines von dem französischen Arzt A s t r u c (1687—1766) erfundenen sogen. Pentateuchschlüssels werden zwei Quellen erkannt. Je nach dem überwiegenden Gebrauch einer der beiden Gottesbezeichnungen JH . . oder Elohim wird der jeweilige Schriftsteller mit „J" oder „E" gekennzeichnet. Auf dieser Astruc'schen Kombination fußend hat die später einsetzende Bibelkritik weitere Schichten aufgedeckt, die wieder ihrerseits durch Indices, wie „J 1, J 2" usw. unterschieden werden. Als Abfassungszeit wird für die Quellen J und E das 8. bis 7. Jahrhundert angesehen; für das Deuteronomium (Verfasser-Signum: D) die Zeit des Königs Josias. Viel später erst, in nachexilischer Periode, wird der Priesterkodex (P) mit seinem Hauptteil — Leviticus — angesetzt (Indices: Pg, Ph, D 1 und D 2 usw.); dessen historischen Angaben mißt aber die moderne Forschung weniger Wert bei. Die späte Abfassungszeit von P und D bestreitet wiederum ein Teil der heu-

erhabenen Gottesvorstellung zuzulegen; ohne dabei, ungleich dem modernen Prediger, polytheistischer Anschauung verdächtigt zu werden. Wie will er sich denn anders verständigen? Spricht er doch nicht zu dem Menschen des Zeitalters der X-Strahlen oder des Luftschiffes. Nein, es ist der Urmensch, der hier (in der Genesis-Erzählung) handelnd und denkend eingeführt, seinem Kindesgehirn entsprechend, vorsichtig mit abstrahierten Vorstellungen von dem Walten einer ewig unfaßbaren Macht erfüllt werden soll. Oder hätte die Bibel größere Glaubwürdigkeit verdient, wenn sie Adam und Eva im Gelehrtenstil des zwanzigsten Jahrhunderts hätte anreden lassen? „Die Thora redet in der Sprache der Menschen", sagt schon der Talmud (Baba Mezia 31 b). „Es geschieht, um dem menschlichen Ohr sich faßbar, begreiflich zu machen" (Midrasch Raba). Also kurz gesagt: Die zu dieser Kittelschen Theorie einer Volksreligion angeführten, nur cum grano salis zu verstehenden Bibelstellen sind, wenn das anthropomorphe und anthropopathische Moment gebührende Berücksichtigung findet, ohne jede Beweiskraft.

Bliebe noch zuletzt die Betrachtung des ethischen Moments, als des allerwichtigsten. Gerade durch die Übertragung menschlicher Eigenschaften will der Erzähler dieser Stellen offenbar den Glauben erwecken, daß Gott in seiner großen Milde und Barmherzigkeit, sowohl dem am tiefsten gefallenen Adam als auch dem sündigsten Sodom nahesteht und trotz all' ihrer Strafwürdigkeit nicht außer acht läßt, daß das

---

tigen Gelehrten, wie früher — heute nur noch teilweise — Kittel, Strack, Dillmann u. v. a. Ferner verbindet man das Fünfbuch mit Josua und nennt es dann Hexateuch. Um Meinungsverschiedenheiten in der wissenschaftlichen Bibelforschung zu beheben, wird leider nur zu oft der eine Schreiber mit dem anderen verbunden; eine derartige Kombinierung drückt das „JE" aus.

Nach herrschender bibelkritischer Annahme vertritt:

J eine mehr konkretisierende Gottesvorstellung,
E eine schon fortgeschrittenere höhere Auffassung,
D den sittlichen, abstrahierenden Theismus,
P rein priesterliche Interessen und nüchterne zahlenmäßige Statistik und
JE eine Vermischung der unter J und E genannten Anschauungen.

„Menschenherz schlecht von Jugend auf" ist (Gen. 8, 21). Die Erzählung veranschaulicht dieses Leitmotiv in vollendeter Weise. Selbst das zu Gott gedrungene Geschrei der noch röchelnden Opfer des verderbten Sodoms ist noch nicht ausschlaggebend, um die strafende aber gerechte Gottheit zum Einschreiten zu bewegen. Das im Traktat Sanhedrin (7 b) dem Richter eingeschärfte und auf das A.T. gestützte Gebot des Audiatur et altera pars soll durch die Schilderung des Vorganges sanktifiziert werden. Der Gott des alten Israels als Richter des Weltalls (Gen. 18) unterordnet sich aus freien Stücken dem, letzten Endes, von ihm selbst ausgehenden Sittengesetz (vgl. auch Raschi z. St. und „Sprüche der Väter"). Dem erhabenen Vorbilde gleich soll auch der irdische Richter sich nicht auf oberflächliche Eindrücke, sonstige Mitteilungen oder allein auf das Gehörte verlassen. Nein, der Richtende soll mittels Augenscheins seine Wahrnehmungen machen und auch bei durchdringendstem Wissen und unbeschränktester Machtvollkommenheit vor allem untersuchen, urteilen und dann erst, nach Abwägung etwa vorhandener Entlastungsmomente, zum Strafvollzug schreiten. Die überwältigende Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen erscheint dem alttestamentlichen Erzähler so bedeutend, daß er den Strafvollzug durch unmittelbar persönliches Wirken der Allmacht in die Erscheinung treten läßt (Gen. 3, 8, 11 ff; 18 und Exod. 12, 29).

Man sehe die Sache an, wie man will, solange aber es der religions-, text- und literarkritischen Bibelforschung noch nicht gelungen ist, den Nachweis zu erbringen, daß im A. T. Götzendiener als nachahmenswerte Ideale hingestellt, oder heidnische Kulte zur Ausübung empfohlen werden, fehlt für das Vorhandensein eines afterreligiösen Einflusses auf Israels Religionslehre jedwede Unterlage.

§ 7.

Niedrige Vorstellungen.

Eine Bibelstelle, die nach Kittels Ansicht, in das obenbezeichnete Kapitel gehört, ist Gen. 3, 11 „wo sich die Sorge JH..' um seine einzige göttliche Stellung ausspricht, die Angst, die Menschen könnten nun gar noch das ewige Leben sich aneignen oder er könnte durch den Turmbau und die Sammlung der Menschen an seiner Macht geschädigt werden." (S. 34.)

Es soll keineswegs in eine so ausgiebige Erörterung der angezogenen Zitate eingetreten werden, wie oben, da hier schon manches von dem dort Gesagten gilt. Bei Berücksichtigung der früher erwähnten Gesichtspunkte und gebührender Würdigung der in hohem Grade anthropomorphen Erzählungsform muß man zu anderer Wertung dieses Bibelabschnittes kommen; gönnt man seiner Beschauung nur einen kleinen philosophischen Einschlag.

Nach dem Erzähler scheint es in der Absicht des Schöpfers ursprünglich gelegen zu haben, den Menschen, eingebettet in allem erdenklich Guten, zunächst ein Leben der Zufriedenheit sowie der harmlosen Freude zu gewähren. Eine Grenze wurde ihm nur gezogen, um ihn durch die Versuchung auf seinen späteren Beruf eines selbständig und freiheitlich denkenden Wesens vorzubereiten; ein einziges Verbot sollte ihn prüfen, ob er dem göttlichen Willen, der alles so wohlwollend und reichlich bot, unbedingten Gehorsam entgegenbringen wolle. Dabei sollte die Furcht vor drohender Strafe Adam den Ernst des Erdenwallens näherbringen.

Lese man den Pentateuch, wie man wolle, eine ängstliche Gottheit kann in ihm nirgends erblickt werden. Viel, viel höhere

Begriffe von der Allmacht müssen dem Schriftsteller vorgeschwebt haben, als die moderne Kritik es wahr haben will. Der gewaltige Daseinskampf, alles Leben in seinen kleinsten und feinsten Verästelungen erfassend und durchdringend, der dem jungen Menschen so unverhüllt und schroff entgegentrat, hätte ihn niedergezwungen und vernichtet, würde ihm nicht der Stachel des Zweifels an die unendliche Gerechtigkeit und wohlwollende Liebe Gottes genommen worden sein. Von dem Walten einer ihn hart treffenden aber nicht unversöhnlichen Gerechtigkeit mußte Adam erst durch die Strafe, die sein Ungehorsam ihm und seinen Verführern zuzog, überzeugt werden, andererseits bot ihm das Wohlwollen des auf seine Erhaltung bedachten Schöpfers Kleidung und die Möglichkeit, seine Notdurft zu befriedigen; denn von überfließender Liebe zeigt der im „Fluche" liegende gute Rat durch angestrengte, Schweiß und Mühsal verursachende Arbeit, der mütterlichen Erde Nahrung abzuringen. Deshalb kann der Erzähler wohl kaum sagen wollen, daß der allmächtige und allwissende Bildner des Kosmos aus irgendeinem zu seiner Größe sich lächerlich ausnehmenden „Angstgefühl" handelte, als er den Menschen vom „Baume des ewigen Lebens" abhielt; nein, er ist eher der Ansicht, daß der Erdensohn, dem Schöpfungsplan gemäß, das Stadium des unterscheidungslosen Zustandes überwindend, mit mühseligem Streben zwischen Gut und Böse hindurch sich zu **höherem Leben** von selbst aufzuschwingen habe.

Mit vielen Gleichdenkenden sieht ein von Ibn Esra zitierter Anonymus, sowie Beer-Majim-Chajim in der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies keinerlei Strafe, sondern vielmehr eine Rangerhöhung, die Adam aus der niedrigen Sphäre des unwürdigen, weil unverdienten Lebensgenusses zur Freiheit einer selbstbewußten Persönlichkeit hinaufhebt. Nicht ein, wie der Obergutachter etwas hämisch meint, auf sein Teil „ängstlich besorgter Gott" sucht sich des frechen Eindringlings zu erwehren; im Gegenteil, der nun geistig höherstehende Urmensch wird von seinem Schöpfer einem neuen, fruchtbareren, edleren Leben sorgsam entgegengeführt. Nur ein geisti-

ges Hindernis stand dem Erlangen der Erkenntnisfrucht Adam gegenüber; in dem Moment, wo ihn der Drang trieb, der „lieblich aussehenden", aber nicht minder heimtückischen, unheilschwangeren Frucht habhaft zu werden, besaß er sie schon, mit allen ihren Eigenschaften. Anders aber beim Baume des höheren, ewigen Lebens, des sich immer erneuernden Fortschritts; diese streng behütete Frucht durfte keine leichte Beute werden, ihr Erwerb kann nur unter größtmöglicher Entwicklung aller in einer reifen Menschheit ruhenden ideellen und materiellen Kräfte erstritten werden. Per aspera ad astra! Der „Pandora"-Apfel des Wissens wird in der Heil. Schrift nicht zum Danaergeschenk einer mißgünstigen Gottheit und der nach der Fackel der Erkenntnis greifende Mensch niemals zum Prometheus in der Fessel!

Wie aus vielen Pentateuchstellen hervorleuchtet, müssen wohl dem Schriftsteller der Genesis transzendentale Begriffe vom Indeterminismus dem Namen nach fremd, dem Wesen nach aber bekannt gewesen sein; andernfalls wäre er eher fähig gewesen, eine kritische Betrachtung über die moderne Exegese zu schreiben, als die Schöpfungsgeschichte![32])

[32]) Interessant ist, wie Reuß die Genesis-Erzählung betrachtet: seine hier teilweise wiedergegebenen Äußerungen zeigen, daß wir mit der oben vorgetragenen Ansicht auch in streng-kritischen Kreisen nicht allein stehen:

„. . . In diese letztere Klasse gehört ohne alle Frage dasjenige Stück, welches jetzt, nach der gewöhnlichen Meinung an der Spitze des Buches steht und dem wir aus mehr als einem Grunde ein besonderes Blatt widmen müssen. Es ist dies die tiefsinnigste, von ernstester Betrachtung menschlicher Dinge zeugende und zugleich durch die kindlich naivste Einkleidung ansprechende Erzählung von den beiden Bäumen des Paradieses, dem der Erkenntnis und dem des Lebens, von deren Früchten der Mensch die eine verscherzte, weil ihm nach der anderen gelüstete. Eine Geschichte, die ihrer innersten und wahrsten Bedeutung nach sich täglich und für jeden wiederholt, und auch sicherlich dies zu sagen, entstand. Unglücklicherweise hat es den Theologen gefallen, sie auf eine einzelne Tat des Uranfangs zu beschränken und auf dieses Mißverständnis Systeme zu bauen, welche wohl dem „logischen" Scharfsinn der Schule Ehre machen können, welche aber die Religion nicht

Auch der alttestamentliche Bericht über die Begebnisse beim Turmbau zu Babel — unbeschadet der Historizität des letzteren [38]) — ist ebenso rein anthropomorphistischen Gepräges. Das vom Erzähler (Gen. 11) in nicht mißzuverstehenden Zügen angedeutete Problem drängt sich bei ruhiger Betrachtung von selbst auf: Jenes vermessene Spiel des seine engbegrenzten Kräfte stark überschätzenden Menschen, die ihm verschlossenen Geheimnisse der Natur, koste es was es wolle, zu ergründen, wird hier geschildert. Und nur so besehen, ist die gewissenhafte Beurteilung jener Bibelstelle schlechthin möglich.

Die von der göttlichen Allmacht unverrückbar festgelegten Entwicklungswege und -grenzen müssen respektiert werden. Erst allmählich soll dem Vorwärtsstrebenden das Glück zuteil werden, ein klein Endchen Weges der Wahrheit näherzukommen (Or Hachajim z. St.). Dieses blinde Stürmen kann keinen bleibenden, ethischen Erfolg zeitigen; das, und nur das, will uns der Erzähler sagen. („Die Menschheit wollte anstelle des bisherigen Einheitsbandes des Monotheismus eine selbstgeschaffene und daher widergöttliche Einheit setzen“, meint Delitzsch.) Die Menschheit des Babelturms, die in ihrer Verblendung und Auflehnung durch wahnsinnige Konstruktionen, auch geistiger Natur, sich dem Endziel nahe wähnt, wird zu stufenmäßiger Entwicklung zurückgestoßen. Den Allzukühnen wird bewiesen, daß selbst Vollkommenheit und Zusammenschluß aller irdischen Machtpotenzen es nicht vermögen, den kleinsten Zipfel jenes göttlichen Geheimnisses zu lüften. Die stolzen, siegesbewußten Turmbauer werden verwirrt, die gemeinsame Sprache versagt ihren Dienst, was sie wieder, zu Gruppen gesondert, zwingt, neue Wohnstätten auf dem Erdenrunde zu suchen. Der alttestamentliche Schriftsteller sieht darin die Ergänzung bezw.

gefördert haben. . . . . es redet hier nicht von einem Falle Adams, sondern von dem Übergang des Menschen in ein Stadium des sittlichen Bewußtseins und der Freiheit. Der Trieb ist von dem Schöpfer in ihn gelegt“. (Gesch. d. Heil. Schrift, § 218).

[38]) Vgl. Jeremias a. a. O. 171 ff. über die außerbiblische Tradition des Babelturms.

Erfüllung des göttlichen Schöpfungsplans und -willens; für den Erdball wäre es nicht förderlich gewesen, wenn sich dessen Bevölkerung konzentrisch entwickelt hätte, schon nicht im Interesse der Ernährung, Erhaltung und Vervollkommnung der Art.

Und dann der hehre Gerechtigkeitsgedanke des Pentateuchs. Ein Leichtes für den allgewaltigen Gott, den ganzen Bau ohne weiteres zunichte zu machen. Dies geschieht aber nicht. Denn „Gott ließ sich h e r a b den Turmbau zu besehen", sagt bescheiden-sinnig die Heilige Schrift; sie will wohl damit andeuten, daß Gott gleichsam in die Gedankenwelt des strebenden Menschen sich hinabversetzen will, um den Grad der Auflehnung zu bemessen. Welch' hohes Gerechtigkeitsgefühl! Der Erzähler sieht demnach im Trotzturm zu Babel das — nur durch die Begleitumstände — sündhaft verwegene Streben einer fortschreitenden, nie und nimmerrastenden Menschheit, die mehr neugierig als schlecht etwas ihr Unfaßbares im Sturme zu verstehen sucht. An und für sich ist das aber nicht strafbar und die göttliche Rektifizierung daher äußerst mild[33a]).

Ja, wie kleinlich nimmt sich dagegen jene geistige Robottarbeit mancher Theoretiker aus, die diesen erhabenen Gedanken des Fünfbuchs niedrige polytheistische Züge anhängen zu müssen glauben; etwas mehr Ein- und Umkehr wäre baldigst zu wünschen.

[33a]) Mit der Annahme, der Erzähler wolle eine figürliche Auffassung, stehen wir nicht allein, umsoweniger, wenn man den Bericht nicht mehr isoliert, sondern im Gesamtrahmen altorientalischer Denk- und Sprachweise betrachtet. So meint auch Jeremias: „Die biblischen Urgeschichten sind religiös vorgetragene Weltanschauung" (Einfluß Babyloniens auf d. Verständnis d. A.T. in Bibl. Zeit- u. Streitfragen, 1908, S. 27).

§ 8.

Lade.

Kittel fährt in dem angestrebten Nachweise des Einflusses einer Volksreligion im A.T., wie folgt, fort (S. 32):

> „In der Lade, einem heiligen, ihm geweihten Kasten, gewöhnlich Bundeslade genannt, hat er seinen Sitz. In ihr zieht er in den Krieg, und wo sie erscheint, da sagen die Feinde erschreckt: der Gott Israels selbst sei gekommen. (1. Sam. 4.). Und wenn sie durchs Land gefahren wird, da müssen die Leute sich scheu zurückhalten, daß sie dem einem fressenden Feuer gleichenden gefährlichen Gotte nicht zu nahe kommen. Sonst kann ein großes Unheil entstehen. So ging es (1. Sam. 6, 19 f.) den Leuten von Betsemes und ähnlich später noch einmal andern (2. Sam. 6, 6—10), sodaß die Leute erschreckt fragen: „Wehe, wer kann denn vor diesem schrecklichen Gotte bestehen?"

Wir wollen den Zeilen Kittels folgen, ohne dabei den Gegenstand seiner Beweisführung aus dem Auge zu lassen. Zwecks besseren Verständnisses ist es nötig, den aus dem Zusammenhang gerissenen Text unter Zugrundelegung derselben Erzählung zu ergänzen.

Das von dem Obergutachter angezogene Kapitel I Sam. 4 berichtet zunächst von dem Beschlusse der Ältesten Israels, die Gotteslade auf das Schlachtfeld zu bringen. Bei der Schilderung der Stimmung der Feinde (Vers 7) heißt es: „Und die Philister fürchteten sich, denn sie sagten, die G o t t h e i t ist ins Lager gekommen; so stand es nicht gestern und vorgestern". Dann später, Vers 8: „Wehe uns, wer ist unser Retter von der Hand

dieser mächtigen Götter? Das sind ja die Götter, die Aegypten schlugen mit allen Plagen etc.".

Die Darstellung der Schrift kennzeichnet zugleich die Entwicklung des bei den Philistern entstehenden Gedankenganges. Im Gegensatz zu dem Erzähler, der, wenn er von sich heraus die Lade bezeichnen will, sie hier gewöhnlich Aron Brith ארון ברית nennt, sagen die Philister beim ersten Anblick mit stark konkretisierendem Einschlag, Elohim (Gottheit); im darauffolgenden Vers (8) aber tritt ihre zu grobsinnlichem Polytheismus neigende Natur zu Tage, denn sie reden da schon von den mächtigen und verderbenbringenden Göttern. Behalten wir diese Gegenüberstellung des Inhalts beider Verse. Nun ist es wohl noch niemandem — wenigstens so weit dem Verfasser erinnerlich, man zeihe ihn nicht grober Unkenntnis der behandelten Materie — bisher eingefallen, auf Grund jener uns überlieferten Anschauung der Philister dem Alten Testament zu unterstellen, es schreibe die Errettung Israels aus ägyptischer Frohnherrschaft einer Vielheit von Göttern zu. Man erinnere sich weiter: dem ersten Vers (7) wird seitens der Schule und ihres Jüngers Kittel volle Glaubwürdigkeit und Beweiskraft ohne weiteres zuerkannt, denn die Annahme der Philister von einer Gottheitlichkeit der Lade wird eo ipso auf Israels Gottesvorstellung übertragen. Dagegen wird bei dem unmittelbar darauf folgenden Vers (8) dem unzweideutigen Passus, daß in Israels Geschehnisse Götter handelnd einwirken, aus Gründen, die uns später noch beschäftigen sollen, keinerlei Beachtung geschenkt. Und warum das? Ist dies ganz ohne Absicht?

Nun ist weiter bemerkenswert, daß in der von K. ins Feld geführten Samuelerzählung, so besonders 1 Sam. 4, 3 ff. für die Kritik manche Schwierigkeiten entstehen. Dem dort dreimal wiederholten Ausdruck ארון ברית, Aron Brith, kann bei bestem Wollen keinerlei konkrete Gottesvorstellung unterschoben werden. Sagt doch sogar Smend: „Immer, wenn von der Bundeslade, Aron Brith Elohim oder Aron Brith JH . ., gesprochen wird, haben wir es mit der abstrahierten Gottesvorstellung eines levitischen Schriftstellers zu tun. Die Bundeslade enthält

dann nur die beiden Gesetzestafeln" (ATRW, S. 44).[34]) Um ein Bild möglichster Unparteilichkeit zu bieten, mag zu Gunsten Kittels auf eine vatikanische Handschrift, die LXXB genannt, hingewiesen werden, die mehrmalig Aron Brith J H . . durch κιβωτον κυριου (Lade des Herrn), Aron Brith Elohim durch κιβωτον του θεου ημων (Lade unseres Gottes) ersetzt. Für die Bewertung dieses Textzeugen muß erwähnt werden, daß die Vulgata, die doch stark von der griechischen Übersetzung beeinflußt ist, diese Stellen stets mit „arca foederis domini" wiedergibt; dem Kirchenvater Hieronymus werden wohl so lautende Texte vorgelegen haben. Der Bibelkritik als solcher dürfte aber mit dem Hinweis auf die vereinsamt stehende Version kaum gedient sein, basiert die erstere doch mit allen ihren Konstruktionen auf dem M T, den sie nicht selten gegen andere Textzeugen ausspielt. Die Beweisführung, mit der sich die Kritik auf die LXXB stützt, ist aber keine ganz aufrichtige, denn auch diese bringt gleich der Vulgata an anderen Orten κιβωτον της διαθηκης, was wieder nur die Bundeslade bedeutet. Dabei finden sich solche Stellen nicht allein in D, P oder E, sondern gerade in den Schriften derselben Quelle J, d i e nach der Forschung unter dem Einfluß einer Volksreligion stehen soll. (So auch LXX zu: Jos. 3, 14; 4, 7, 9, 16, 18 etc., außerdem: Jud. 20, 27 u. a. St.). Und weiter, würde wirklich und tatsächlich im Urtext ausschließlich Aron Elohim und nicht Aron Brith gestanden haben, was bewiese dies für die Anschauung der Modernen, die hieraus dem A.T. eine Gottwerdung der Lade imputieren wollen? Verstieße es in der Tat gegen die Wissenschaftlichkeit einer nicht voreingenommenen Forschung, Aron Elohim ungekünstelt mit „Lade Gottes" zu übersetzen?

(Gehen wir einmal mit der Bibelkritik zusammen, und nehmen mit ihr an, daß der Ch (Chronist) mit dem D (Deuteronomist, eigentlich Rd) identisch sei oder ihm in der Gottesanschauung geistig nahekomme. Nach der herrschenden Meinung über-

[34]) Wir müssen den Kritiker Smend zitieren: dem Erzähler des Königsbuchs, der 1 Kön. 8, 9 dasselbe berichtet, schenken moderne Forscher weniger Glauben, wenn sie auch ihre Beweisführung auf ihn stützen.

ragt aber jener Ch oder D alle biblischen Schriftsteller an Abstrahierungsvermögen und soll daher sämtliche als anstößig befundenen Stellen der prophetisch-historischen Bücher berichtigt haben. Das ist aber auch derselbe Schriftsteller, der in Chr. 13, 3, 5 ff., 13 f. den ultrakonkret gedeuteten Ausdruck Aron Elohim gebraucht, den er oder sein Geisteskollege als polytheistisch verfänglich in Sam. vorher ausgemerzt haben soll. Ein gleiches Mißgeschick ereilt die Kritik bei dem Ausdruck Aron JH..; auch diesen soll der reformistische D gestrichen haben. Man müßte dann meinen, daß D, wenn er selbst zu Worte kommt, ihn vermeidet; statt dessen kehrt dieses Wortgefüge in einem Satze wieder, den Wellhausen[35]) der Tätigkeit des D zuschreibt, und zwar in 1 Sam. 6, 15. Dies zeugt aber von wenig Harmonie zwischen religions- und literarkritischen Ergebnissen einer und derselben Forschung.)

Kittel kann das Eine zugute gehalten werden, hervorragende Vertreter seiner Richtung wie Gray und sein verblichener Hallenser Kollege Kautzsch sind der Ansicht, die Lade stelle eine göttliche Wesenheit im Alten Testament dar. Sie folgern diese etwas verblüffende Theorie hauptsächlich aus dem in Num. 10, 33 erblickten selbsttätigen Fortbewegen der Lade. Man glaubt also, die Fortbewegung dieser deifizierten Lade aus eigener Kraft wäre das Charakteristikum ihrer Gottheitlichkeit. Wie läßt es sich dann damit vereinen, daß diese der Lade innewohnende Eigenschaft gerade in der angezogenen Erzählung garnicht zutage tritt? So muß die Lade von den Israeliten (I Sam. 4, 4) auf das Schlachtfeld getragen werden; sie wird von den Philistern (Vers 11) geraubt, von diesen nach Beth-Semes abgeschoben (ebda. Kap. 6), woher sie wieder die Einwohner von Kirjath-Jearim eigenhändig holen. Auch von dort ging sie nicht aus eigenen Stücken weiter, sie blieb, bis David sie auf einen Wagen setzte (II Sam. 6) und nach Obed-Edom überführte. Nicht aus einem Satze der ganzen Erzählung geht eine Aktivität der Lade hervor.

---

[35]) Prolegomena zur Geschichte Israels[6], S. 122.

Ein weiterer Beweis gegen die Annahme einer Inkarnation der Lade bietet sich unmittelbar in I Sam. 7, 3, wo die Israeliten, hart von den Philistern bedrängt, vor Samuel hintreten. Dieser fordert sie auf, die fremden Götter und den Astartekult aus ihrer Mitte zu entfernen, ihr Herz J H . . zu weihen, der sie dann von der Hand der Philister befreien werde. Zum Schlusse ruft der Seher das ganze Volk zusammen. Die Israeliten leisten willig Folge und vereinigen sich fastend, kasteiend und „schöpfen Wasser, um es vor JH . . zu vergießen“ [36]). Man sollte doch annehmen, daß die geeignetste Stätte für eine derartige Bußversammlung ausschließlich d e r Ort hätte sein müssen, wo diese G o t t - L a d e ihren Aufenthalt genommen hatte; denn, wie schon oben erwähnt, saß, nach Kittel und Genossen, der Gott Israels in der Lade, bezw. wurde er durch sie verkörpert.

Dem ist aber nicht so! Nach I Sam. 7, 1 f. befand sich doch die Bundeslade seit zwanzig Jahren in K i r j a t h - J e a r i m; die Volksversammlung wurde aber nach Vers 7, 6 in M i z p a abgehalten. Dazu geht aus Sam. 7, 5 deutlich die Absicht Samuels hervor, mit Israel in M i z p a vor J H . . anbetend hinzutreten. Die Lade in Kirjath-Jearim wird aber gänzlich ignoriert. Ein schlagender Beweis dafür, daß weder Israel noch eine etwaige Volksreligion in der Lade einen Gott sahen.[37])

Auch aus dem Verhalten der Leute von Beth-Semes läßt sich keineswegs mit Kittel und seinen Vorgängern einwandfrei der Schluß ziehen, diese hätten der Lade irgendwelche göttliche Qualifikationen zugedacht, eher noch das Gegenteil (vgl. I Sam.

---

[36]) Bemerkt sei, daß S m i t h (Critical Commentary) das „Schöpfen und Ausgießen des Wassers“ für einen „anderswo nicht mehr anzutreffenden, wohl götzendienerischen Kult“ hält. Es bedeutet aber nichts anderes, als den bildlichen Ausdruck für den ungehemmten Tränenerguß des reuig zu Gott zurückkehrenden Israels (vgl. Targum Jonathan und Kimchi).

[37]) Auch Josua hält die Volksversammlung zu Sichem ab (24.1). Dort heißt es: Sie standen „vor Gott“ לפני האלהים. Der Lade, welche sich wohl in Siloh befand, wird aber keine Erwähnung getan (ähnl. Holzinger). V. 27 meint nur jene altangesehene, noch von Jakob begründete Kultstätte bei Sichem (vgl. Gen. 33,20, 34,4, die nach Wellhausen ebenso wie das Josuakapitel der Quelle E angehören).

6, 13). Deutlich genug wird dort erzählt, daß die Beth-Semiter, als sie, auf dem Felde mit der Ernte beschäftigt, den herankommenden Zug bemerken, weder Israels noch einen anderen Gott erblicken, sondern einzig und allein „die L a d e". Sie scheinen ihr gegenüber auch keinerlei würdige Haltung anzunehmen, denn — was auch schon der Talmud besonders tadelt — sie unterbrechen nicht einmal ihre Arbeit; eine Art Neugierde veranlaßt sie später, die Lade zu untersuchen. Dies muß aber in wenig ehrerbietiger Weise geschehen sein, und jedenfalls nicht in einer Form, die einem Gotte gegenüber als die geeignete bezeichnet werden kann (Sota, 35 a, b, Raschi und Kimchi). Es dürfte auch von keinem Zweige der Exegese die Theorie aufgestellt werden, daß Israel im A. T. seinen Gott (vergißt man Abfall und Götzendienst) absichtlich ehrverletzend behandelt hätte. Ebenso geht aus den anschließenden Versen 14 f. mit aller Bestimmtheit hervor, daß J H . ., und nicht dessen Lade, Gegenstand der Anbetung war. So berichtet der entronnene Bote (4, 17) nicht etwa von einem gefangenen Gott, er spricht bloß von der in Feindesland gefallenen Lade; auch Pinehas' Weib beweint — ungeachtet Geburts- und Todesnöten — wehmütig die verlorene Lade, das Palladium Israels, dessen Verlust gleich der Fahne des Soldaten den Verlust der Ehre und ein nationales Unglück bedeutet (4, 21). Ja, die einfache Tatsache, die herbeigeholte Lade (nach der Kritik soll doch Gott in ihr sitzen) vermag Israel vor einer neuen, weit schmählicheren Katastrophe nicht zu schützen, sie wird zuguterletzt selbst eingefangen, verrät, daß der Erzähler seinen mächtigen Gott niemals mit der Lade identifiziert.

Bei dieser Gelegenheit sei einmal auf den Inhalt des vom Obergutachter als Beweis für die Gefährlichkeit J H . .' angeführten, jedoch falsch übersetzten Zitats (I Sam. 6, 20) eingegangen; dort ist nicht, wie Kittel sagt, von einem „schrecklichen", sondern „heiligen" Gotte die Rede. Die Leute von Beth-Semes mußten naturgemäß d e n Gott außerordentlich heilig finden, der einen Verstoß gegen seine betreffs der Zweitafel-Lade erlassene Satzung (Num. 4, 5 u. 15) so schwer bestrafen

konnte (1 Sam. 6, 19). Und wollten, je eher desto lieber, die Lade, die unschuldige Veranlassung ihrer Bestrafung, aus ihrem Bannkreise entfernt wissen.

Eine etwas bessere Stütze fände schon der Obergutachter in dem folgenden Vers (20), dessen letzter Satzteil lautet: „. . und wohin wird e r von uns ziehen?“ Bezieht man das darin vorkommende, mit der Verbalform יַעֲלֶה verbundene Pronomen, wie es die Kritik durchaus wünscht, auf die unmittelbar vorausgehenden Worte, so ist zwar vorerst die Gottesbezeichnung Subjekt dieses Satzes, aber selbst dann bietet sich kein bestimmter Anhaltspunkt für die Beurteilung des Vorstellungsniveaus des alttestamentlichen Berichterstatters. Dieser will vielmehr wortgetreu jene Ausdrücke wiedergeben, die von der rohen, noch unter dem Eindruck der Strafe stehenden Menge gebraucht wurden. Eine solch wenig ehrfurchtsvolle Ausdrucksweise ist den im philistäischen Machtbereich wohnenden Beth-Semitern unleugbar zuzutrauen. Es waren ja die heidnischen, bloß zur Tributpflicht gezwungenen kanaanitischen Ureinwohner (vgl. Jud. 1, 35).[38a] (Auch die Bibelkritik nennt sie „schlechte JH . . - Verehrer!“) Daß der biblische Verfasser sich nicht mit ihnen identifiziert, beweist die schwere Heimsuchung, die er über die Beth-Semiter kommen läßt, und mit dem unerlaubten oder unangemessenen Begaffen der Lade motiviert[39]). Ein anderes Bild ergibt sich aber, sobald berücksichtigt wird, daß L a d e im Hebräischen m a s c u l i n u m ist und mit dem oben erwähnten יַעֲלֶה „wird er ziehen“ ganz gut und sinnentsprechend gemeint sein kann. So betrachtet, zeigt sich auch hier die völlige Unhaltbarkeit der Kittel'schen

---

[38a]) הר החרס („Sonnenberg“) ist identisch mit dem danitischen Beth-Semes („Sonnenhaus“), auch עיר שמש in Jos. 19, 41 genannt; nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Orte in Naftali Jud. 1, 33.

[39]) Die Bestätigung der talmudischen Annahme ergibt sich auch, wenn man erwägt, daß die Bethsemiter (1 Sam. 6,13) „die Lade sahen“ ויראו את הארון ohne daß ihnen daraus Unheil erwuchs; dagegen heißt es ebda 19: כי ראו בארון, da blicken sie, wohl neugierig oder geringschätzig, „i n d i e L a d e h i n e i n“; und das war sträflich.

Behauptung von dem „gefährlichen Charakter des in der Lade seinen Wohnsitz habenden Gottes".

Weit bedauerlicher ist es jedoch, wenn Kittel es unterläßt, darauf hinzuweisen, daß im Hause Abinadabs, dem neuen Standorte der Lade, Nachteiliges sich nicht ereignet. Die Leute von Kirjath-Jearim vermeiden allerdings die Fehler der Beth-Semiter und lassen die Bundeslade durch den gut vorbereiteten Sohn des Abinadab, Eleasar, der vorher noch hierfür „geheiligt" wird (I Sam. 7, 1), vorschriftsmäßig bewachen. In I Sam. 6, 11 wird von dem großen Segen erzählt, der dem Hause O b e d Edom, einem späteren Standorte der Lade, zuteil wird, „w e g e n d e r L a d e G o t t e s!" Die Kritiker bleiben auch die Antwort schuldig, wie es kommen mag, daß die Leute von Kirjath-Jearim zum Empfange der Lade so geneigt waren und sie sogar selbst abholten, obwohl ihnen die exemplarische Bestrafung der Beth-Semiter (nach der Darstellung des Erzählers) und die außerordentliche Gemeingefährlichkeit des darin „sitzenden Gottes" (nach der Darstellung Kittels) bekannt sein mußte.

Bedenklicher, und zwar besonders deshalb, weil der Obergutachter nicht die Wege gegangen ist, die ihm seine Forschungsrichtung weist, ist es, daß er, eine Volksreligion Israels charakterisierend, „von dem einem fressenden, verzehrenden Feuer gleichenden Gott" spricht. Ein ähnlicher Ausdruck in Dt. 4, 23 steht aber in keiner Beziehung zur Lade, denn dieser Vers besagt dort: „Hütet euch, daß ihr nicht den Bund des Herrn, eures Gottes, vergesset und euch ein Abbild machet von irgend einer Gestalt, wie es J H . . , dein Gott, verboten hat, denn der Herr, dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, er ist ein eifernder Gott!" Das ist aber ganz etwas anderes! Gegenüber Götzendienern wird J H . . als ein verzehrendes Feuer geschildert; das soll heißen, daß aller polytheistisch-sinnlicher Schmutz vor der Glut reinster Gottesverehrung in Feuer und Flammen sein Ende finden solle. (Übrigens ist das der allerschönste Beweis für die Exklusivität J H . .' im A.T., den auch die Bibelkritik nicht ablehnen kann.)

Allein es ist nicht die Exegese der oben erwähnten Stelle, über welche wir mit Kittel rechten wollen; festgestellt sei nur hier, daß ein Führer der kritischen Schule, wenn es sein muß, auch die Einheitlichkeit des A.T. hochhalten kann und dabei beträchtlich über den Rahmen der Tradition hinauszugehen vermag. Nach Ansicht der herrschenden Schule werden jene Worte אש אוכלה gar von D gesprochen, der von allen Schriftstellern des A.T. am meisten zur Vergeistigung hinneigen soll. Nun vermengt Kittel Züge von D mit der religiösen Auffassung des J, den er sich ungefähr 400 Jahre vorher existierend denkt [39]. Die Tradition hat aber nie behauptet, daß Deut. und Samuel in wechselseitigem Verkehr gestanden hätten.

Um die These von dem persönlich an die Lade gebundenen Gott a priori zu untersuchen, müssen wir auf Num. 10, 33 zurückkommen. Dort wird wiederum von der Kritik der „Lade des Herrn, die vor den Israeliten herzog", eine automatische Selbstbewegung eingeräumt, ferner ebda. 10, 35 und 36, wo es heißt: „Und wenn die Lade weiterzog, sprach Moses: „Erhebe Dich Herr, und zerstreue Deine Feinde, daß Deine Hasser fliehen vor Deinem Angesicht!" usw.

Die aus diesen Versen bestehende, dem nicht bibelkritisch geschärften Verstande ziemlich unauffällige Bibelstelle ist Ausgangspunkt der modernen Theorien über die „Lade als Gott Altisraels" geworden.

Wiener [40]) sagt zu diesem Verse folgendes:

> „Wenn irgend ein Leser eines modernen Geschichtswerkes darin die Worte finden würde: Die Kanonen erhielten den Befehl vorzurücken, würde er dann zu dem Urteil kommen, daß man sich die Kanonen denkt, als könnten die hören, gehorchen und sich selbst bewegen? Würde er in solch' einem Falle zur Erklärung eine Stelle heranziehen, an der die Rede davon ist, daß man Wolken am Himmel

---

[39]) Darüber, daß der Verfasser der Samuel-Quelle nach kritischer Ansicht dem Erzählerkreise des J angehörte, vgl. Budde und Cornill.

[40]) „The Origin of the Pentateuch", verdeutscht von Dahse, „Wie steht's um den Pentateuch?", S. 80.

vorüberziehen sah? Und wenn ein moderner Leser weiter fände: Als die Kanonen an die Front kamen, spielte die Musik: „Heil Kaiser Dir!" würde er dann folgern: daß die Kanonen von selbst vorrückten und daß sie die sichtbare Form waren, in der oder durch welche der Kaiser seine Gegenwart kundtat, und daß sie daher „als Kaiser" angeredet werden konnten?"

Beachtenswert in höchstem Maße ist die Tatsache, daß die heutigen Juden in ihrer festtäglichen Liturgie einem auf die Synagoga magna zurückgehenden Brauch zufolge die Verlesung der beiden, von der modernen Forschung so arg mißverstandenen Verse, Num. 10, 35 bezw. 36 vornehmen. Der genannten Richtung und dem Gutachter muß es überlassen bleiben, zu urteilen, ob diese Synagogenbeter in die Kategorie derer gehören, die als „geistig rückständig" angesehen, eigentlich nur eine sehr niedrige Gottesvorstellung besitzen. Dann würden aber (entgegen der vorgreifenden subtilen Unterscheidung des Obergutachtens) die Israeliten nicht allein Deutschlands sondern des ganzen Globus in jener Schrift Fritsch' gemeint sein.

Unsere Argumente zu dem Punkte „L a d e" beschränken sich ganz bewußt auf die alttestamentliche Darstellung: diese allein beweist ja schon die Haltlosigkeit der kritischen Anschauung. Es ist u. E. deshalb überflüssig, die vergleichende Religionswissenschaft herbeizuziehen, um letzten Endes zu demselben Resultat zu gelangen. Indes sei folgendes erwähnt. Nach dem Stande der heutigen babylonischen Forschung verehrten die (immerhin abstrakt genug denkenden) Babylonier wohl sichtbare, körperlichem Zugriff aber unerreichbare Erscheinungen des Sternenhimmels als Gottheiten; da muß es als doppelt ungerecht empfunden werden, das Vorstellungsniveau altisraelitischer Kreise ohne babylonisches Analogon so tief hinabzudrücken. Ein Gedanke, der übrigens in der panbabylonistischen Literatur mehrfach zur Geltung kommt.

§ 9.

David.

In seiner Untersuchung der alttestamentlichen Gottesanschauung führt Kittel weiter (S. 32) aus, daß auch die sittliche Seite dieser frühisraelitischen Volksreligion der nachmosaischen Zeit nicht zur Vollkommenheit entwickelt sei. Selbstverständlich habe JH . . sittliche Züge an sich; der Obergutachter hält es aber nicht nötig, hierfür Beispiele in größerer Zahl anzuführen. Im Gegenteil, er lenkt noch (aus Gründen, deren Kenntnis sich uns verschließt) die Aufmerksamkeit Fritsch's auf verschiedene Bibelstellen als geeignet, brauchbares Material für den letzteren abzugeben (S. 56).

Diese Ausführungen Kittels wollen wir genau ins Auge fassen. Er sagt Seite 37 seiner Abhandlung:

> „Wenn also auch JH . . im allgemeinen ein Liebhaber des Guten und ein Ahnder des Bösen ist — ein sittliches Wesen schlechtweg ist er nicht. Das sittlich Gute ist wohl auch in ihm vertreten; aber es macht nicht den Kern seines Charakters aus. Es füllt sein Wesen nicht restlos aus. David spricht aus: habe irgend jemand JH . . gegen ihn selbst aufgereizt, so daß er Saul erlaubte, ihn zu verfolgen, so lasse man ihn Opfer riechen (I Sam. 26,19). Dann, kann er hoffen, werde wieder alles gut. Wir würden erwarten: so beweise ich durch mein gutes Verhalten, daß jene Verleumdung zu Unrecht erhoben wurde. JH . . aber fragt hier nicht, wie es scheint, nach Gut und Bös, sondern nach Opferduft und Gaben. Dann ist sein Zorn besänftigt."

Nun ist es sehr bedauerlich, daß hier einem Gelehrten vom Range Kittels ein Vorwurf gemacht werden muß, der nicht

mehr auf rein sachlichem Gebiete liegt. Subjektiv scheint der Obergutachter von den Forschungsresultaten seiner Richtung so eingenommen zu sein, daß er nicht mehr seine Theorie durch deduktive Betrachtungsweise des A.T. zu gewinnen sucht, sondern vielmehr die Heilige Schrift nur noch durch die Brille seiner fest verankerten Anschauung verstehen kann. Milder können wir ein Verfahren nicht bezeichnen, das (oben S. 36), aus ähnlichem Anlaß schon einmal gerügt, sich nicht scheut, einen zu Beweiszwecken zitierten Satz in bestimmter Interpretation vorzutragen. Wie gezeigt, übersetzt der Gutachter oben: „Hat irgend jemand JH.. gegen David aufgereizt usw." Der Laie wird also glauben, daß David Gott imputiere, er liesse sich ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht von den Launen der Menschen beeinflussen. Das ist durchaus nicht der Fall, denn es besteht nicht der geringste Zweifel darüber, daß dieser Vers richtig übersetzt lautet: „Wenn JH.. dich veranlaßte (oder angestiftet hat) wider mich" (vgl. auch Smith, Critical Commentary: „If JH.. has instigated thee against me"), also der Sinn ist nur der, daß JH.. und dessen souveräner Wille für die Verfolgung Davids kausal ist. Wenn man die Vorstellung des universellen und absoluten Monotheismus, d. h. das Bewußtsein, daß alles, was geschieht, in direkter Abhängigkeit von der Allmacht steht, sich gleich David zu eigen macht, so ist die notwendige Folge dieses Satzes, daß auch Leid und Unglück, wo immer sie den Menschen treffen, auf die Vorsehung zurückzuführen seien.

Man erweitere hier seinen Gesichtskreis um ein Weniges und versuche, die Äußerung Davids an der Hand einer andren Episode seines so inhaltsreichen Lebens zu prüfen. Es braucht hierbei nicht von den Psalmen ausgegangen zu werden, da diese ja von der Kritik — mit welchem Rechte sei dahingestellt — zum größten Teile einer späteren Zeit zugeschrieben werden; auch nicht von der Chronik, welcher die kritische Schule glorifizierende Bestrebungen anhängt, vielmehr genügen I Sam. 15 und 26, zwei Kapitel, die gerade Kittel in seiner quellenkritischen Theorie ein- und demselben Schriftsteller, einem Ephraimiten, zuweist (Gesch. d. Volkes Isr.[2] II § 2, S. 34, 39).

Im Kap. 15 verkündet Samuel dem Saul den Beschluß Gottes, daß er des Königtums unwürdig sei; trotzdem Saul umfangreiche Opfer zu bringen sich beeilt, machen diese seinen Gehorsam nicht ungeschehen und weniger strafbar. Der Seher schleudert ihm jene vernichtenden Worte entgegen: „Will denn JH.. Ganzopfer oder Brandopfer (oder anderes), als auf die Stimme JH.. zu hören? Sieh', Gehorsam ist b e s s e r, als ein Opfer und die Aufmerksamkeit, als das Fett von Widdern!" (Vs. 22). [41]) Die Worte Samuels klangen noch Israel in den Ohren; waren sie doch an die höchste Person im Staate — in breitester Oeffentlichkeit — gerichtet und mussten lebhaften Widerhall erwecken. Wie kann nun David, der auf Gottes Geheiß von demselben Propheten Gesalbte, mit der armseligen Pfenniggabe des Opferkults, nach der Ansicht Kittels, Gott zu bestechen suchen, wenn er nicht etwas Höheres mit dieser Handlung hätte verbinden wollen.

Von dieser Seite aus gesehen ist das Kittel'sche Beweismittel ziemlich unstimmig.

Auf dem Boden der Tradition, die Davids lapsus linguae als eine Art Entgleisung nicht ungetadelt läßt, erscheint eine befriedigendere Lösung wohl möglich. Die Rabbinen stellen fest, daß in den Vorschriften über die animalischen Opfer in der Regel der Ausdruck אדם Adam (Mensch) bezw. das Pronom gebraucht wird, dagegen bei der Satzung über die vegetabilische Mincha נפש Nephesch (Seele) erscheint (vgl. Lev. 1 mit Lev. 2, 1).

Man beachte die feine Abstufung in der gesetzlichen Opferordnung. Eine Mincha (Speise- oder Mehlopferung) erfordert geringen geldlichen Aufwand im Gegensatz zu anderen kostspieligen Opfern. Nach Ansicht der mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren wird aus der differentiellen Bezeichnung des Sühnenden und dem Bagatellwert der Gabe gefolgert, daß

[41]) Das A.T. bedauert die geschehene Tat, das Opfer hat nur sekundären Wert. Es kennt keinen verlorenen Sohn, keinen Ablaß, sondern sucht durch streng-religiöse Satzungen vorzubeugen, damit es nicht zur Sünde kommt! (Vgl. auch die ethische Auffassung der Sühne in Leviticus 5, 20—24).

dem Opfer selbst keine sühnende Kraft innewohne. Die asketische Bearbeitung der im Menschen lebenden tierischen, ihn herabwürdigenden Eigenschaften, seine innige Reue, verbunden mit der Hingabe seines eigenen Ichs, sie allein befähigen ihn, vor Gott hinzutreten und gleich dem Aermsten der Armen das wenige Pfennige kostende Mehlopfer in Zerknirschung darzubringen (Aehnlich Midrasch Raba und Raschi). Diesen Umstand will David anscheinend zu erkennen geben. Ist es die Sünde, die seinen Gott veranlaßt habe, Saul zur Verfolgung anzustiften — Saul wäre dann bloß Werkzeug! —, so gedenkt David reuig seiner Vergehen und will unter Hingabe seiner Person alles daran setzen, die Würdigkeit zu erlangen, ein Mehlopfer dem Ewigen weihen zu dürfen (man sagte damals: „Eine Mincha riechen lassen!"). [41a]) Bei einem Manne, wie David, der, wir die Erzählung bezeugt, durch Samuel von seinem Gott ausersehen wurde, die höchste Würde im Staate zu bekleiden, muß eine gefestigte religiöse Ueberzeugung vereint mit innigster Frömmigkeit vorausgesetzt werden. Solch niedrige Züge, die der Vielgötterei aufs Haar ähnlich sehen, ihm schlechtweg — eines rhetorischen Fehlers wegen — zu unterschieben, ist nichts weiter, als eine geschichtskritische Ungerechtigkeit, gepaart mit einem hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit.

Die strenge Auffassung des Monotheismus und der von ihm postulierten Allmacht kennzeichnet sich am einfachsten in den eben besprochenen Stellen des A.T. (merkwürdigerweise werden gerade sie vom Kritiker als Beweise einer polytheistischen Anschauung Davids und seiner Zeitgenossen aufgestellt). Der Israelit des A.T. kann sich Gott nur als die unendlichste

[41a]) ירח מנחה ist hier nicht technisch i. S. des Opferrituals gebraucht, sondern bezeichnet die Sühne in foro interno, die allein im innern Bewußtsein des Menschen sich vollziehende Klärung seiner Stellung zu Gott (daher nennt auch I Sam. 15, 22 die Mincha nicht) im Gegensatz zu den auch der Außenwelt erkennbaren Unrechtsfolgen, von welchen der zweite Halbsatz handelt. Als Motiv der Anstiftung nimmt auch Sellin, Beitr. z. israel. u. jüd. Religionsgeschichte I, S. 175, die eigene Schuld Davids an.

und unbeschränkteste Kraft vorstellen, aus der Himmel und Erde, Geist und Materie, Schön und Unschön, und Gut und Böse — auch das letztere hat seinen negativen Wert — ewiglich hervorquillt. Auch David weiß, daß nichts im ganzen Kosmos o h n e den Willen des Allmächtigen und Allwissenden JH . . geschieht. Er muß deshalb auch das allerkleinste Ereignis, selbst die vorbeihuschende Fliege (vgl. jene sinnreiche Parabel des Midrasch), auf das Konto der Allmacht setzen.

Untersucht man ein weiteres Beweismittel Kittels, II Sam. 24,1, so muß bemerkt werden, daß dieser Vers — der allgemeinen Annahme entsprechend — eines bestimmten Wortes ermangelt und zwar eines weiteren Subjektes. Wenn sich der Inhalt durchaus auf das vorhandene Subjekt beziehen soll, so müßte man erst eine plausible Erklärung finden, weshalb der sonst mit der Gottesbezeichnung nicht geizende Erzähler gerade hier so wortkarg bleiben wollte. Die „Korrektion" Satan in I Chr. 21,1, die von einem Teile der Kritik lobend, von dem anderen wieder tadelnd ausgelegt wird, soll an d i e s e r S t e l l e keiner Beurteilung unterzogen werden. Jedenfalls kann man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten: Hätte der Erzähler damit sagen wollen, daß Gott selbst der Verführer sein müsse, so würde er nicht davor zurückgeschreckt haben, dem Worte ויסת (wajasses) das Tetragramm folgen zu lassen oder die Infinitivform להסית (lehassos) zu wählen. Textkritisch und grammatikalisch genommen, kann man mit gutem Gewissen den fraglichen Vers folgend übersetzen: „Und der Z o r n des Herrn nahm an Grimm zu wider Israel; und David unter ihnen verführte es, wie folgt: Gehe, zähle Israel und Juda!" (vgl. Traduction de S a c y).

Man muß nicht zwangsläufig darunter eine Aufreizung Davids verstehen; vielmehr scheint es eher einen Vorgang darzustellen, der sich im Gemütsleben des Königs abspielt. Gewiß, das soll nicht in Abrede gestellt werden, steht dieser Zustand in einem gewissen Verhältnis zu dem Zorne JH . .' wider Israel. Eine direkte Kausalität erscheint jedoch nicht nachweisbar.

Unserer Methode gemäß seien zwecks richtiger Würdigung des Sinnes dieses Passus andere Teile derselben Erzählung berücksichtigt. Vers 24, 10 erzählt uns von dem „pochenden Herzen" Davids, nachdem er das Volk hatte zählen lassen, wie es da heißt: „David sprach zu Gad: Ich habe sehr gefehlt in dem, was ich tat! Und nun, o Herr! nimm hinweg die Sünde deines Knechtes, denn ich habe sehr töricht gehandelt" (Vers 11). Als der Prophet Gad dem David die göttliche Strafe verkündet, stellt er ihm dreierlei Dinge zur Wahl. David antwortet darauf: „Mir ist sehr weh, lasset uns doch in die Hand des Herrn fallen, denn Seine Barmherzigkeit ist groß; aber in die Hand der Menschen will ich nicht fallen."

Man geht wohl nicht fehl, sich zu sagen: Wer von einem so hohen Vertrauen zur Liebe und Gerechtigkeit Gottes erfüllt ist, kann unmöglich gleichzeitig in diesem Gott einen die Rolle des agent provocateur spielenden Richters, also den Anstifter und Verleiter zur Sünde gesehen haben. Der Erzähler, dessen sittliche Gottesanschauung aus den kurz nachher berichteten Szenen hervorgeht, hätte doch die Unwahrscheinlichkeit erkennen müssen, welche einer derartig widerspruchsvollen Berichterstattung anhaftet. Die Einheitlichkeit des Charakters, sowohl der geschilderten Person, als auch des Schriftstellers, zeugt also gegen die von Kittel vorgetragene Auffassung. Wenn nun eine mildere Auslegung dieser von der Kritik als anstössig empfundenen Stelle irgendwie möglich erschiene, verdiente sie nicht schon deshalb den Vorzug? Umsomehr als die unbefangene Analyse der Gedankenwelt des biblischen Autors eine solche begünstigt.

Schon in den Anfängen der theistischen Philosophie begegnen wir spekulativen Versuchen zum Zwecke der Einigung zweier sich gegenseitig ausschliessender Prinzipien. Einerseits muß als Basis der göttlichen Strafberechtigung die volle Willensfreiheit des Menschen (libera arbitrium) postuliert werden; anderseits folgt aber aus dem Begriffe eines allursächlichen Monotheismus, daß jede menschliche Willensregung von der

Allmacht abhängig ist. Der Widerstreit dieser Gedanken, der schon manche Theorien auf abschüssige Bahnen drängte, ist heute noch nicht gelöst. Neuerdings dominiert auch die von Schleiermacher angeregte und von Rothe weiterverfolgte Ansicht, derzufolge das Böse nicht nur von Gott toleriert ist, sondern seine Causa im göttlichen Willen hat. (Nebenbei bemerkt, baut der Chassidismus lange vor ihnen diesen Gedanken erheblich aus, da dieser das Böse nur relativ als solches anerkennt, in seinen von Gott aber immer gewollten Folgen und in dem ihm stets innewohnenden K e r n das ausgesprochen Gute erblickt.) Kittel hält anderswo [42]) dieses Kausalitätsprinzip für einen „richtigen Gedanken". Sobald aber von derartigen Gedanken im A. T. die Rede ist, bezeichnet es Kittel (S. 56) als Symbol einer niederen Gottesanschauung mancher Kreise Altisraels, „daß die Gottheit so sehr als die alleswaltende Macht, als die Kausalität schlechthin, angesehen wurde, daß selbst das Böse unter die göttliche Allwirksamkeit gestellt wird." Ferner S. 57, wo er diesen Grundsatz „einer geläuterten Gottesanschauung nicht vollkommen" angemessen hält, und vorher S. 33: „ein sittlicher, sittlich heiliger Gott würde anders handeln." Demnach müßte man annehmen, würde er nicht anderswo wieder anders sprechen, daß Kittel einen Dualismus vertritt, der auf die Lehre Zarathustra's von zwei Urwesen, dem Guten und dem Bösen, hinausläuft.

Das kann und darf aber nicht abhalten, die Meinung zu vertreten, daß der alttestamentliche Schriftsteller auf einer Erkenntnisstufe steht, die es ihm e r m ö g l i c h t, die Schwierigkeit, b e i d e Prinzipien zu vermählen, wohl zu empfinden, und die ihn befähigt, (nicht „unbeholfen" — wie die Kritik meint — sondern bewußt, ganz bewußt) in seiner Erzählung ihrer Herr zu werden. Im Rahmen eines beschreibenden Geschichtswerkes begnügt er sich mit dieser Andeutung, welche, gleich einem Samenkorn, im Herzen der Leser seines Volkes ausreifen soll.

---

[42]) Vgl. ATW, 139.

Nun wollen wir noch einmal bei der Tradition Umschau halten; mit ihr wird allgemein, sofern sie mit der herrschenden Schule in Widerspruch gerät, sehr unglimpflich verfahren. Dabei steht sie in der Bemängelung der unpassenden Äußerung Davids in I Sam. 26,19 nicht hinter der modernsten Bibelexegese zurück. Anlehnend an die „Sprüche der Väter" (IV, 2), wonach „ein Vergehen das andere zeugt", erklärt die Tradition den Fehltritt Davids als die Folge seiner früheren ungehörigen Redeweise. Sie schreibt letzten Endes Davids Sünde bei der Volkszählung seiner übermütigen Torheit zu; diese selbst sei eine Strafe des Himmels und auf die göttliche Allmacht zurückzuführen. Deshalb wendet der Erzähler den inkriminierten Ausdruck des „Anreizens" in gemilderter und weniger präziser Form an, um den Kausalkonnex mit der sträflichen Aeusserung Davids anzudeuten. So Berachoth 62 b, ähnlich Or Hachajim (zu Exod. 30,12), wo die Durchführung des Vergeltungsprinzips parallel zum Masse der Sünde oder des Vergehens besonders ausführlich nachzuweisen versucht wird. Eine etwaige niedrige Gottesvorstellung Davids daraus zu folgern, fällt der Tradition (bei all' ihrer Sensivität für ketzerische Dinge) nicht im geringsten ein. (Vgl. auch Sellin, a. a. O., S. 173.)

Gerade die Betrachtung dieser Stelle ist geeignet, ein eigenartiges Streiflicht auf das Verfahren der Kritik zu werfen. Auch ihre Vertreter haben die sich aufdrängenden, von uns gewürdigten sachlichen Bedenken nicht zu überwinden vermocht. So fordert Benzinger (der hier herausgegriffen sei) in einer Nachnahmung des gordischen Knoten-Zerhauers die Eliminierung jener von uns zur Erläuterung herangezogenen Stellen als deuteronomistische Zusätze; ohne daß für diese Annahme quellenkritisch die geringsten sprachlichen Momente angeführt werden können. Ähnliche Exegesen könnte man die Menge noch anführen.

Es geht nicht gut an, David eine solch' niedrige Gottesanschauung zu unterstellen, wie es manchmal die Kritik gern tut, wenn man Urteile zum Vergleiche heranzieht, die ihren eigensten Kreisen entstammen:

„Aber schon in der älteren Zeit tritt uns in der Person Davids ein Seelenadel entgegen, der Bewunderung erregt usw." (Smend, ATR S. 172). „Er ist der Ausdruck einer starken, echten, tief in seinem Innern lebenden Frömmigkeit. Von ihr hat man Beweise genug. Obwohl König, beugt er sich vor JH . .' Richterspruch. JH . .' Ehre geht ihm über alles, selbst über die eigene. Ihr zum Rechte verhelfen, ist sein Erstes. David ist auch religiöser Dichter. Er müßte auch gerade auffallen, wenn er seine Harfe nicht in den Dienst der ihm so tief am Herzen liegenden Verehrung JH . .' gestellt hätte. David ist eine tiefreligiöse Natur."

Und das sagt keiner weniger als Kittel selbst, aber diesmal nicht als Obergutachter, sondern in der Eigenschaft eines Dozenten (ATW, S. 103).

Man sieht, sie alle von der destruktiven Forschung können sich dem gewaltigen Eindruck der Persönlichkeit des Dichterkönigs nicht gut entziehen. Aber im vermeintlichen Interesse einer nicht voraussetzungslosen Systematik werden alle diese der Wahrheit nahekommenden Äußerungen, sobald es sein muß, negiert.

§ 10.

Ahab.

Der Obergutachter scheint sich des peinlichen Eindrucks nicht bewußt zu sein, den es auf den Leser machen muß, wenn eine und dieselbe Erzählung zugleich als Beweis und Gegenbeweis einer Hypothese dienen muß. Auf S. 32 seiner Schrift sieht Kittel in der Bestrafung Ahabs, des Königs von Israels, einen endgültigen Beweis für die sittlichen Züge im Wesen des Gottes Israels; S. 34 dagegen, muß dieselbe Episode als Zeuge einer niedrigen Anschauung des Gottesbegriffes im A. T. herhalten. Dies sei nur nebenbei bemerkt.

Die ziemlich wortkarge Darstellung im Obergutachten gibt leider, wie gewohnt, ein verzerrtes Bild des besprochenen Gegenstandes und führt Kittels Leser auch hier zu unrichtigen Schlußfolgerungen. Heißt es doch (S. 34 o.): „Ahab wird von JH . . durch Lügenpropheten betört; er sendet einen Lügengeist unter sie, um Ahab zu verderben." Der Bericht sei deshalb hier kurz skizziert:

Der judäische König Josaphat leistet einer Aufforderung Ahabs Folge, um Aram mit Krieg zu überziehen, wünscht aber, daß vor allem das Wort JH . .' erforscht werde. König Ahab versammelt darauf 400 Nebiim, die in Gegenwart Josaphats dem geplanten Kriegszuge ein günstiges Horoskop stellen. Der gläubige Josaphat sieht sich die 400 Propheten an, ihre Qualität scheint ihm nicht zu gefallen [43]), denn er wendet sich mit der

---

[43]) Kimchi sieht in den 400 nichts weiter wie Propheten des Baals. Dasselbe folgert ein von Kittel im Kommentar zum Königsbuch selbst zitierter Exegete (Keil) aus der Tatsache, daß die Nebiim im M. T. einmal eine andere bei Prophezeiungen nicht übliche Gottesbezeichnung profaneren Charakters gebrauchen.

Frage an den König Israels: „Ist denn hier nicht ein Prophet des JH . . noch zu finden, damit wir durch ihn das Gotteswort erforschen lassen?" (I Kön. 22,7 ff). Ahab erwidert, einen solchen Propheten gäbe es wohl, dieser stehe ihm aber (im Gegensatz zu den ihm freundlich gesinnten 400 Nebiim) feindlich gegenüber, er prophezeie ihm „nur Böses". Josaphat hält aber einen Propheten JH . .' über einen derartige Vorwurf der Befangenheit erhaben, tadelt Ahabs Worte und besteht darauf, daß der JH . . - Prophet gehört werde. Ein Bote Ahabs holt den Seher Michahu herbei, nicht ohne zu versuchen, ihn vorher durch Bitten und Drohungen im Sinne Ahabs zu beeinflussen. Vor die beiden Könige gestellt, begnügt sich Michahu vorerst damit, die Worte der 400 Ahab-Propheten zu wiederholen. Der König von Juda, Josaphat, versteht diesen Wink [44]). Er unterbricht den Propheten auffahrend und verlangt allein „die Wahrheit im Namen JH . .' zu hören". Der Grund dieser königlichen Erregung ist leicht begreiflich; man ist nicht gewöhnt, von den Männern JH . .' orakelähnliche Aussprüche zu vernehmen. Michahu, die Gewalttätigkeit Ahabs kennend, — der ruchlose Mord gegen Naboth ist noch in frischester Erinnerung — sucht durch ein Gleichnis die Könige zu belehren. Er sagt: „Ich sah Israel zerstreut auf den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben . . . . .!" Jetzt wendet sich aber Israels König brüsk ab und meint zu Josaphat: „Siehst Du, habe ich es Dir nicht gesagt, dieser Mann wird mir nie das Gute, nur Böses prophezeien!" Unerschrocken läßt der Seher nicht ab und wiederholt es mit einem neuen Gleichnis; er hat anscheinend das Bestreben, Israels König, Ahab, trotz alldem zu retten. Er erzählt von einer Vision, die ihm geworden sei, wonach ein Geist, der sich vor dem ewigen Richter erboten habe, die Nebiim Ahabs mit dem Geist der Lüge zu erfüllen, einem beschlossenen Gottesurteil zufolge, Ahab in's Verderben locken wolle.

---

[44]) Raschi und mit ihm Kimchi nehmen auf den Talmud (Sanhedrin 89 a) Bezug, wonach Josaphat, einer alten Überlieferung zufolge, aus den bis auf das Wort übereinstimmenden Aussagen der Nebiim sofort deren Unechtheit erkennen mußte.

Dem Versuche Kittels, eine für den Gottesbegriff des Michahu niedrige Erkenntnis aus der Vision abzuleiten, muß man sich umsomehr widersetzen, wenn man einerseits unsere früheren Darlegungen inbezug auf das altisraelitische Postulat eines unitarischen Urquells für Gut und Bös[45] (das Vergeltungsprinzip schließt sich eng daran) gebührend würdigt, und andererseits nicht übersieht, daß der Erzähler von einem nur geistigen Erschauen spricht, das dem Gleichnis eine, wenn auch nicht reale Grundlage gibt, den prophetischen Worten aber ungleich größere Wucht verleihen muß. Ahab und seine afterprophetischen Helfershelfer gingen mit Lüge und Falschheit um; nichts erscheint da berechtigter, als sie durch dieselben Faktoren zu Falle zu bringen. Diese eindringliche Lehre ruft der Seher drohend und warnend dem von seinem Könige verführten Volke Israel zu (I Könige 22, 28.)

Es läßt sich — will man noch so sehr Kittels Gedankengang folgen — nichts, aber auch gar nichts Nachteiliges für die Gottesanschauung des Propheten finden. Ja, das gerade Gegenteil! Mit überzeugender Deutlichkeit geht für jeden Einsichtigen hervor, daß die Lügen-Nebiim Ahabs nicht die Nebiim Gottes sind; mißbrauchen sie auch noch so oft seinen Namen. Der im Gleichnis erwähnte Lügengeist braucht nicht erst den Baalspropheten speziell zugeschickt zu werden, er wohnt ja seit jeher in ihnen. Würde der Prophet Michahu wirklich (wie Kittel annimmt) glauben, der „Geist der Lüge" wäre von JH.. entsandt, so müßte er ja diese Tatsache gegenüber Ahab totschweigen, nicht aber ohne ersichtlichen Zweck die Absicht seines Herrn und Meisters (dessen Verkünder und Bote er sein will) vereiteln. Denn wie man aus der obigen Erzählung leicht ersieht, gibt doch der Prophet dem Ahab klar genug zu ver-

---

[45]) An einer ähnlichen Stelle des A. T. scheint Kittel unserer Ansicht zuzuneigen, denn er erblickt dort in der Erzählungsform einen unbeholfenen Ausdruck für den richtigen Gedanken, daß Gott in allem ist. Er fürchtet nur, daß in dem Munde eines durchaus „volkstümlichen Erzählers" diese Form zeigt, daß in dessen Vorstellung von Gott etwas nicht richtig (!) ist. (ATW S. 139)

stehen, daß dessen 400 Nebiim von der Lüge besessen sind. Das Ziel ist unschwer zu erkennen; trotz seiner Untaten soll Ahab reuevoll wieder zu Gott zurückkehren, und das verleitete Israel mit ihm. Durch die drastischen Warnungen des Propheten, die ja auf das Geheiß JH . .' erfolgen, soll doch eben dieser „Geist der Lüge" nicht zu Ungunsten Ahabs unschädlich gemacht werden. Wünscht daher Michahus Gott nicht, Ahab zu verderben, so wird auch kein „Lügengeist" — um dies etwa zu tun — von ihm ausgehen.[45a])

Damit geht aber wieder ein Beweis von der Art, wie sie sich im Obergutachten breitmacht, jämmerlich in die Brüche.

[45a]) Für die vorgetragene Anschauung spricht eine Gegenüberstellung der oben betrachteten Verse (I Kön. 22, 17 und 19), denn in ihnen ist nur von Visionen die Rede. Ebensowenig wie die erste Redefloskel des Michahu von dem „auf den Bergen zerstreuten Israel" realen Hintergrund hat oder gar wörtlich aufgefaßt werden kann, darf dies beim „Lügengeist" angenommen werden. Beide Wahrsagungen beginnt der Prophet (s. ebda) mit den Worten: „ Ich sah! ראיתי ". Und meint damit ein geistiges Sehen.

§ 11.

Erwählung.

Wir kämen nun zum Abschnitt (S. 34, 7) über die Erwählung; dieser Teil des Obergutachtens kann mit seinen immer sich wiederholenden Einschränkungen als Exempel Kittel'scher Beweisführung gelten. Er lautet: „Vor allem gehört hierher der eine gewisse Parteilichkeit JH . .' den anderen Völkern gegenüber in sich schließende Gedanke der Erwählung. Alle Völker sind JH . .' Kinder. Aber da er Israels Nationalgott ist, ist Israel sein erstgeborener, bevorrechteter Sohn (II Mos. 4, 22). Der Gedanke ist freilich vielfach nur die Form, in welche die erhabene Idee, daß durch Israel allen Völkern Heil widerfahren soll, gekleidet wird. In der Tat hat er schon jetzt in dieser Erwartung eine der schönsten und edelsten Blüten israelitischer Religionsanschauung getrieben. Aber er hat zugleich mit ihr auch den Keim eines Gedankens in sich geschlossen, der für Israels ganze Entwicklung verhängnisvoll wurde."

Sachlich wäre hierzu folgendes zu bemerken:

Der Gedanke der Erwählung soll derselben Volksreligion entstammen, die, wie oben (S. 31) nach Kittels Meinung, die „Alleinherrschaft JH . .' nur für Israel und sein Land" gelten läßt. Scheinbar ist sich der Gutachter des inneren Widerspruchs nicht bewußt geworden, der zwischen dem Prinzip der Erwählung und der Konstruktion einer beschränkten Nationalgottheit besteht. Gerade der alttestamentliche Erwählungsgedanke setzt begrifflich voraus, daß JH . . Herr und Schöpfer der ganzen Welt sei; und wenn es (Exod. 4, 22) heißt: „Israel ist Mein erstgeborener Sohn!" so liegt hierin unzweideutig die Prä-

misse, daß alle Völker Gottes Kinder sind. „Ihr sollt mir auserwählt sein von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde!" (Exod. 19, 5; Dt. 10, 14 f.) Israel gilt als Erstgeborener, weil es die Reife der Gotteserkenntnis vor allen andern Völkern erlangt hat (Ibn Esra, Seppornu ad Exod. 4, 22). Kittel irrt daher sehr, wenn er die Meinung verficht, die Erwählung hätte Israel zu einem gewissen unberechtigten Stolze geführt, der in Widerspruch mit der Verbreitung der universalen Heilslehren seiner Religion stehen müsse und ihm zum Verhängnis werde. Selbst Forscher, die völlig auf dem Boden der Literarkritik stehen, verneinen dies: „Der Vorteil, der Israel wird, (gemeint ist die Auserwählung) ist ja bloß ein vorübergehender" (König, NKZ 1912).

Da Israel das Gottespanier durch das dunkelste Altertum und dessen Molochdienst tapfer und opferfreudig vorantragen sollte, mußte es jener immateriellen Auszeichnung teilhaftig werden; dabei darf der in dieser zeitlich beschränkten Sonderstellung liegende erzieherische Wert nicht verkannt werden. Versteigt sich aber der Obergutachter (S. 42) zu dem Satz: „Israel tritt ohne jede sittliche Gegenleistung über alle anderen Völker", so muß dieser Behauptung aufs Schärfste widersprochen werden. Wenn einem Volksganzen wie Israel für jenes transitorische Vorrecht die Verkündung, Verbreitung und Verherrlichung des Einzig-Einen ausschließlich als Zweck und Berechtigung seines Daseins anbefohlen wird, läßt sich eine höhere Forderung von „sittlicher Gegenleistung" nicht denken. Und wahrlich, die Hekatomben von Blut, die ideellen und materiellen Opfer, die Israel in den Jahrtausenden seines Werdens und Seins dem wahrsten und lautersten Monotheismus zum Staunen der ganzen Menschheit gebracht hat, haben deutlich bewiesen, daß sich der Erzähler und sein Gott in den „Auserwählten" nicht getäuscht haben.

Es heißt übrigens die Tatsachen vergewaltigen, wenn man die unzähligen Vorschriften (es sind ihrer 613), die Israels religiöses Sein gleich eisernen Reifen umschnüren, und deren Befolgung vom Pentateuch in strengster Weise gefordert wird, als zu

geringes Entgelt für die Ausnahmestellung des Volkes Israel betrachten will. Aus Dt. 10, 12 ff. ersieht man deutlich, daß Israel diese Vorzugsstellung im Gegensatz zu allen anderen Völkern, die ebenfalls Gottes Eigentum sind, nur bei Selbstentäußerung und unter Aufopferung aller unedlen Triebe behaupten kann.

Es ist also kein Linsengericht, dem Israel seine Primatstellung im Völkerreigen verdankt; auf die Fülle der Patenteuchbestimmungen, die das klar beweisen, soll hier nicht zurückgegriffen werden.

Selbst einem weniger unbefangenen Beobachter muß es klar werden, daß der Auserwählung in der israelitischen Religion eine ganz andere Stellung zukommt, als sie ihr Kittel in seinem entwicklungsgeschichtlichen Schema zuweist. Wie vollkommen verfehlt es ist, das Erwählungsprinzip als Bestandteil einer niedrigen religiösen Volksauffassung zu kennzeichnen, geht auch daraus hervor, daß doch gerade jene — angeblich volksreligiös beeinflußten — ersten Erzählungen der Genesis eine Bevorzugung Israels nicht erkennen lassen, im Gegenteil den allgemeinsten Universalismus zum Ausdrucke bringen. Die Schöpfungsgeschichte ist stetig durchdrungen von dem Gedanken der allumfassenden Liebe mit der Gott allen Menschen gleich nahesteht; so erscheinen Adam und Eva, die Urahnen der Menschheit, als ureigenstes Werk der Allmacht. Zwischen Gott und der durch Noah vertretenen Menschheit des Erdballs wird ein ewiger Bund geschlossen (Gen. 9, 17). Schon dort, wo die Sonderstellung Israels in der Segnung des Urahns dämmernd hervortritt, soll der Bevorzugte nur das Werkzeug einer universalen Heilswirkung sein: „Und es seien durch Dich (Abraham) gesegnet alle Völker der Erde!" (Gen. 12, 3). Wie wenig sich die Logik Kittels von Oberflächlichkeiten entfernt, zeigen (S. 35 unt. u. 41 f.) seine Bemerkungen über Num. 23, 9 und Lev. 20, 24. In diesen Bibelstellen, hauptsächlich der letzteren, sieht Kittel die Ursache der „Überhebung Israels über andere Völker, die die Gefahr nationalen Dünkels, Haß und Verachtung erzeugen, und die lehrt, nichtjüdische Völker geradezu zu hassen". Die Aufmerksamkeit des Lesers der Kittel'schen

Schrift wird noch auf das Vorkommen des hebräischen Wortes „hibdalti" (Absondern) gelenkt. Die gerügten Erscheinungen völkischer Verirrung (s. „Verlangen nach der Weltherrschaft, das Niederschlagen aller Nichtjuden, von blutiger Rache schwärmende Fantasie im früheren und späteren Israel!") seien aber jener „Absonderung" zuzuschreiben.

Man bemühe sich nun einmal mit uns zu Num. 8, 14. Dort heißt es: „Und du sollst die Leviten absondern (hibdalta) aus der Mitte der Kinder Israels, und sie seien mir zu eigen!" Analog der Kittel'schen Darstellung über Israels Bevorzugung hätte man hier doch ebenfalls eine Höherstellung des Stammes Levi und zugleich eine Herabsetzung Israels folgern müssen; es wäre auch erklärlich gewesen, die bei Israel getadelte Ueberhebung mit den schon ausgemalten Folgen auch bei den Leviten zu suchen und zu finden. Jeder Bibelkenner weiß aber, daß weder das eine noch das andere je der Fall gewesen ist. Keiner dürfte aber behaupten, daß der Gott Israels, IH. , mit der „Hibdalisierung" der Leviten zum auserwählten Volksteil dadurch sein Verhältnis zu Israel etwa gelockert hätte, oder in ein weniger enges zu ihm getreten wäre. Und doch steht auch in diesem Numerus-Vers „hibdalta"! Damit ist aber die Definition und die Tragweite jener vom Gutachter so schmerzlich empfundenen Erwählung Israels ausdrücklich festgelegt: Was Levi in Israel war und sein sollte (ein Primus inter pares!), muß und soll Israel unter den Völkern sein! Nichts mehr und nichts weniger.

Ein gelehrter Bibelkritiker sollte es aber mit strenger Wissenschaftlichkeit unvereinbar halten, seine zum Ueberdruß immer wieder aufgestellte These einer niedrigen Gottesanschauung Israels mit Hilfe so unzureichenden Bibelmaterials beweisen zu wollen.

§ 12.

Rachgier und Prophetie.

Der Obergutachter geht auf Seite 43 seiner Abhandlung von ganz unzutreffenden Gesichtspunkten aus, die es ihm erlauben, einige prophetische Stellen zur Grundlage der Behauptung zu machen, daß Israel „geradezu Orgien des Hasses und der Rachgier feiere". Daß dabei die erst himmelhoch gehobenen Propheten in ein wenig vorteilhaftes Licht kommen, geniert den Verfasser nicht. Vielleicht geschieht dies jener anscheinend objektiven Schreibweise zuliebe, die mit diesem Schein von Unparteilichkeit die eigenste persönliche Meinung desto sicherer versorgen will.

Indessen zur Sache! Sämtliche angezogenen Stellen (Sach. 9, 15; 14, 12; Jesaia 13, 16 ff.; 49, 22; 60, 5; 61, 6; usw.) gehören der Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) an; aus dem Zusammenhang gerissen, geben sie nur ein arg verzerrtes Bild und sind zu Schlußfolgerungen ernsteren Grades durchaus ungeeignet. Sacharia bedient sich einer dunklen, rätselhaften, vielerlei Deutungen zugänglichen Sprache. Schon die Kirchenväter (Hieronymus, Theodoret, Thomas von Aquino) bis zu den modernen Positiven verschiedenster Färbung — von den jüdischen Kommentatoren ganz zu schweigen — sahen in diesen Weissagungen eine religiöse Symbolik, die buchstäblich zu nehmen, eine Art Ketzerei sei. Diese prophetischen Äußerungen allesamt wurzeln in der Erwartung des angekündigten und ersehnten Weltgerichts, das alles Böse hinwegschafft, sei es in Israel selbst oder in seiner Umwelt. Niemals sind sie aber auf einen Nationalhaß Israels anderen Völkern gegenüber zurückzuführen; umsoweniger als Israel mit weit

härteren Strafandrohungen und Malediktionen seitens der Prophetie bedacht wird. Aus der Fülle dieser sei nur auf einige jener schrecklichen Weissagungen aufmerksam gemacht:

> „Die Gebeine Judas, seiner Fürsten, Könige, Priester und Einwohner sollen aus ihren Gräbern hervorgeholt werden, um auf der Gasse zu verwesen. Und alle Überlebenden werden dem Tode vor einem solchen Leben den Vorzug geben. Sie werden selbst hinfallen wollen, um nicht wieder aufzustehen" (Jer. 8, 1 f.).
>
> „Der Ewige allein wird ein Unglück bringen, dem sie nicht werden entfliehen können; Er wird Böses sprechen." (ebda 11, 11; 17.) „Und sie sollen einer den andern anfallen; die Väter und die Söhne einander anfallen; spricht der Ewige; Ich werde nicht schonen, nicht mildern und nicht mich erbarmen, von ihrer Vertilgung abzusehen" (13, 14). „Wenn das Volk fragen wird, wem gehen wir entgegen? So sollst Du ihnen antworten: So spricht der Ewige, wem der Tod bestimmt ist, dem Tode, dem Schwerte, der für das Schwert ist, wer des Hungers ist, dem Hunger und wer der Gefangenschaft, der Gefangenschaft. Und ich setze über sie vier Geschlechter, das des Schwertes, zu töten, der Hunde, ihr Aas zu verschleppen, das Gevögel des Himmels und das Getier der Erde, sie zu fressen und zu verderben!" (Jer. 15, 2 f.) Die Kinder und Mütter des Landes sollen in Epidemien dahinsterben, ohne Trauer und ohne Begräbnis" (ebda 16, 4).

Der Tenor dieser Verse wirkt doppelt furchtbar, wenn berücksichtigt wird, daß er ausschließlich auf Israel gemünzt ist. Ebensowenig aber wie den Propheten gegenüber, die anscheinend unbarmherzig eigenem Fleisch und Blut den Wermutbecher bis auf die Neige zu schlürfen geben, der Vorwurf berechtigt sein kann, sie hätten ihre Strafreden in einem Anfalle von Blutdurst und Rachgier in die Welt geschleudert, darf ein derartiger Verdacht gegen die Seher ausgesprochen werden, wenn sie Ursache finden, sich wutentbrannt gegen den Erb- und Erzfeind Israels wenden zu müssen .

Es hieße auch manches Stück unserer Lebensanschauung verdammen, wenn der sein Kind züchtigende Vater, der den Uebeltäter strafende Richter, zu Organen des Hasses erniedrigt würden. Ja, diese ganz gewaltige Sprache des um sein Volk in

Sack und Asche trauernden Propheten des A. T. hat der theologische Gutachter in diesem Falle — trotz aller Einschränkungen — mißverstanden, oder erreicht, daß zum mindesten seine Leser sie mißverstehen müssen. Hier ertönt nicht etwa das fade Gelispel feministischer Minnesänger, die ein verlorenes oder verstoßenes Liebesglück bejammern, auch nicht die, kaum gehörte, schon verhauchte, lungenkräftige Rede des zeternden Demagogen. Nein, tausendmal nein! Es sind die majestätischen Äußerungen eines von überquillendem und überschäumendem Zorn strotzenden, durch bitteres Wehleid um das seiner Sünde wegen niedergerungene Gottesvolk die fernsten und weitesten Höhen der Menschheit erfassenden Prophetismus, wie ihn nur die Heilige Schrift kennen und formen konnte. Nicht roher, grober, sinnlicher Haß ist die Triebfeder jener stahlhart klirrenden Sprache, wie könnte sie dann dem eigenen blutenden, noch röchelnden Volke gegenüber angebracht erscheinen; ebensowenig wie je die leuchtenden Gesichter eines, die Bundestafeln zerschmetternden Moses, eines Samuel oder Elias — ungeachtet seines Baalspfaffen-Standrechts! — von Rachgier oder Haß verzerrt, gedacht werden können.

Forscht man einmal jedoch nach dem Finale dieser uns Grausen einflößenden Sprache der Propheten, da erschallt aus dem Munde dieser Gottbegnadeten jener lapidare, mit tausend Zungen redende Satz: „ An jenem Tage wird JH . . einzig sein und sein Name einzig!" (Sach. 14, 9). Mit anderen Worten: Die Kristallisation des hehrsten Monotheismus, eine Morgengabe Israels an die gesamte, sich ihm vermählende Welt!

Nun zu den einzelnen Beweisstellen.

Sach. 9, 15, „Sie werden ihr Blut wie Wein trinken" (wie der Gutachter es wiedergibt) erscheint für jeden Beweis ungeeignet, da ältere und neuere Exegeten zu keinem befriedigenden Resultat über den Sinn jener — auch grammatikalisch — Schwierigkeiten bietenden Bibelstelle gelangt sind. Bezeichnend ist, daß im Text des Wortes „Blut" nicht Erwähnung getan wird. Es kann wörtlich tradiert werden: „Und sie (wahrscheinlich: die Kinder Zions) werden trinken und toben wie von

Wein"; mit anderen Worten: Sie werden sich ihren Siegesfreuden hingeben, als wären sie von Wein berauscht (Raschi, Targum und — ähnlich — Keil). Auch diese Lösung soll keinesfalls als gänzlich bedenkenfrei hingestellt werden, sie findet jedoch ihre Stütze in der in den meisten Handschriften enthaltenen Version המו ohne ו -Präfix (vgl. die massoretischen Bemerkungen Nurzis und anderer Kommentatoren). Man ist mithin berechtigt המו כמו יין durch den Partizipialsatz „vom Wein verwirrt" wiederzugeben.

Dem Gutachter dürfte auch kaum entgangen sein, daß jene dem prophetischen Buche zugeschriebenen „Orgien des Hasses und der Rachgier" doch gar nicht zu den Weissagungen des ewigen Völkerfriedens passen, den der Prophet — einige Verse vorher — ankündigt.

> „Und ich werde die Kriegswagen von Ephraim ausrotten, die Kriegsrosse aus Jerusalem, und vernichten lassen den Bogen des Krieges; und Frieden zu den Völkern sprechen" (ebda. Vers 7).

Man sieht aber hieraus, wie wiederholt von uns betont, daß es der modernen Exegese auf die Erfassung des wahren prophetischen Gedankenganges nur wenig ankommt; sie versucht nicht, den einzelnen Versen einen übereinstimmenden Inhalt zu geben, vielmehr begünstigt sie ohne weiteres eine Auslegung, sobald sie nur der vorgefaßten Meinung als Stütze dienen kann. Und dies selbst dann, wenn mit mehr Recht eine Erklärung möglich ist, die jenen Kontrast in den anerkanntermaßen einer Quelle angehörenden Versen vermeiden könnte.

Von dem geringen Wert und der Spärlichkeit des Beweismaterials der angeblich festgefügten Theorie Kittels von der „fleischlichen Verkennung der universalen Herrschaft" mag es allein zeugen, daß er es nicht umgehen kann, Bibelstellen zum Beweis heranzuziehen, welche den verlangten Sinn erst durch Ergänzung mit einem im Grundtexte nicht enthaltenen Worte ergeben. Bei der gewiß umfangreichen Bibelkenntnis dieses Gelehrten ist man deshalb berechtigt, anzunehmen, daß er Zi-

tate von zugegeben zweifelhaftester Bedeutung nicht verwenden würde, wenn ihm einwandfreiere zur Verfügung ständen. (Das ist übrigens schon einmal gesagt worden und wird noch später gesagt werden müssen.)

Des Weiteren ist Sach. 14, 12 (es spricht von der Epidemie der Jerusalem belagernden Völker) allerdings relativ richtig übersetzt; allein diese Stelle besitzt ausschließlich Beweiskraft für das gerade Gegenteil des von Kittel Behaupteten.

Der Prophet, welcher das letzte Weltgericht vor Augen hat, kann absolut nicht einseitig an eine Bestrafung der Heiden denken; die Läuterung wird ja die gesamten Erdenbewohner ergreifen. Gleiches Unheil wird auch Jerusalem vorher treffen: „Die Stadt wird bezwungen werden, die Häuser beraubt, die Frauen geschändet und die Hälfte des Volkes in die Gefangenschaft geführt werden" (Sach. 14, 4). Der Unterschied zwischen Israel und den anderen Völkern schwindet dann völlig; der Prophet erwähnt in seiner Schlußbetrachtung Israel gar nicht mehr. Alle Völker werden Gottes Herrschaft anerkennen, von nun an jedes Jahr nach Jerusalem wallfahren, zum Laubhüttenfest (Sach. Ende). Das vorher spezifisch national-jüdische Fest zur Erinnerung an die Befreiung aus egyptischer Knechtschaft (Lev. 23, 43) wird zum universalen Feiertag der ganzen — aus geistiger Knechtung erlösten — Menschheit.

Also kann uns der Obergutachter mit dem aus dem Vers 14, 12 gefolgerten Nationalhaß, den die Propheten veranlaßt hätten, nicht sonderlich schrecken.

Es blieben noch die jesaianischen Zitate, die der Gutachter als Beweis der Rachgier Israels anführt, die ihm aber sicherlich unbequem liegen müssen. Zunächst dient Jesaia 13, 16 als weiterer Beleg dafür, daß die Juden die Völker überwinden und niedertreten werden: „An Babel soll blutige Rache genommen werden und JH.. wird ihre Kinder vor ihren Augen zerschmettern usw."

So sieht das Kittel'sche Beweismaterial aus.

An und für sich wäre es schon nicht ganz richtig, ja verfehlt, aus dem Hasse Israels gegenüber seinem erbarmungslosen Erzfeind ohne nähere Prüfung Schlüsse auf Israels Gefühlswelt und Verhalten anderen Völkern gegenüber überhaupt zu ziehen. In Wirklichkeit enthält aber Kap. 13 nichts davon, daß Israel Rache an Babylon nehmen wolle oder müsse. Soll aber hier das Verlangen nach Rache angefacht werden, so müßte doch auch der von Babel erlittenen Unbill Erwähnung geschehen; das wird aber in diesem Kapitel mit keiner Silbe angedeutet. Ganz allgemein ist von der Sündhaftigkeit Babels und vom Hochmut der irdischen Weltreiche die Rede, „Und ich werde aus der Welt das Schlechte ausmustern, wie die Sünden der Frevler!" (ebda. 11). Die Vollziehung der angedrohten Strafe an Babel wird keinesfalls Israel überlassen; auch nicht in dem von einer bisweilen stark empfindlichen Kritik oft erwähnten Psalm 137. Denn auch dort heißt es: „Heil dem (also einem Dritten), der die Kinder (Babylons) zerschmettert!" Etwaige subjektive Rachegelüste Israels läßt der Prophet vollständig außer acht; es wird ja vielmehr das bis dahin völlig uninteressierte Medien als Vollstrecker des göttlichen Befehls genannt [46].

Was man auch zur Rechtfertigung Kittels sagen mag; die Leichtfertigkeit muß Bedauern erregen, mit der Folgerungen vorgetragen werden, deren Grundlagen auch der sanftesten Überprüfung nicht standhalten.

---

[46]) Wenn gewisse Kritiker, obwohl sie selbst die Schwierigkeit ihrer Anschauungen empfinden, Teile der Kapitel 13 und 14 einem späteren Schriftsteller zuweisen, so kann dies unsere Darlegungen nicht beeinflussen. Denn, wie leider nur zu oft, bildet auch hier die Voraussetzung den Kern des in der Folge zu Beweisenden. Diejenigen Exegeten, denen als Axiom gilt, Kapitel 13 müsse unter dem Ausfluß einer Rachestimmung geschrieben sein, müssen naturgemäß einen racheschnaubenden Schriftsteller (einen partikularistischen Jesaia II oder gar III) konstruieren und demgemäß eine spätere Abfassungszeit annehmen. Da aber auch ihrer Ansicht nach der Text dieses Bibelabschnitts — deute man ihn, wie man wolle, — von blinder Rachlust bezw. Anfeuerung Israels zu solcher keinerlei Spur aufweist, so dürften auch diese Gelehrten mit uns die Untauglichkeit dieses Kapitels für die durchlöcherte Beweisstruktur Kittelscher Begutachtung wohl oder übel erkennen.

Ein kurzer Hinweis dürfte endlich auf die im Gutachten mehrfach genannten Stellen Jesaia 49, 22; 60, 5; 61, 6 angebracht sein. Wohl urteilt der Obergutachter ziemlich milde, immerhin scheint er den darin gefundenen Sinn einer „hochfliegenden und ausschweifenden Erwartung" nicht recht zu billigen. Seite 58 seiner Abhandlung aber werden dieselben Verse einer weiteren Betrachtung gewürdigt, die den mehr oberflächlichen Leser verleiten können, auch in ihnen Beweise für die Rachgier Israels oder seine Hoffärtigkeit zu suchen.

In Jesaia 49, das muß vorausgesagt werden, sieht auch die moderne Exegese eine vortreffliche Lösung der höchsten prophetischen Aufgabe, denn dort hält es der Ebed-JH.. (Gottesknecht) zu gering für seine göttliche Mission, allein die Jakobstämme zu regenerieren, die Bedrängten Israels der Erlösung zuzuführen; nein, er hat Höheres, weit Gewaltigeres im Auge: er will dem Völkergewirr eine Leuchte sein, das Heil den Enden der ganzen Erde entgegentragen! (Vers 6). Mit einer Deutlichkeit sondergleichen hat sich der Seher über jede nationale Schranke erhoben. Zwar verkündigt er noch Zionslob und Zionstrost allerorten; immer aber neigt Gott seine Hand allen Völkern, allen Nationen, auch den fernsten, zu und überschattet sie mit seinem Panier (Vers 22). Indem Israels Erlösung und Wiedergeburt (zu nationaler und religiöser Selbständigkeit) offenkundig wird, ist dies ein Signal für alle Völker, die Allmacht Gottes anzuerkennen und um das gläubige Israel sich zu scharen. Sie strömen deshalb mit ihrem Besitz geistiger und materieller Natur freudig herbei (Jesaia 2, 2 f.). Verzückt und in höheren Sphären schwelgend ruft schauend der Prophet (ibid. 49, 22 f.):

„... Sie (die Völker) bringen deine Söhne auf den Armen,
Deine Töchter auf der Schulter;
Könige seien deine Pfleger
Und ihre Fürstinnen dir Ammen!

Mit dem Gesicht (vor Scham) tief zur Erde geneigt,
Küssen sie den Staub deiner Füße,
Damit du wissest, daß I c h der E w i g e bin,
Der die auf I h n Harrenden
Nicht zu Schanden werden läßt!"

Und weiter jene prachtvollen Worte aus Versgruppe 60, 2 ff., ebda.:

„Denn siehe! Finsternis bedecket die Erde,
Und greifbares Dunkel die Völker;
Über dich aber erstrahlet der E w i g e ,
Und Seine Ehre erscheinet über dich.

Die Nationen wandeln d e i n e m L i c h t e zu,
Und Fürsten dem Glanze deines Strahls.

Lasse dein Auge umherschweifen und schaue!
Sie alle kommen gesammelt zu dir;
Deine Söhne aus weiter Ferne.
Und deine Töchter tragen sie auf der Hüfte!"

Will man den Propheten nicht einen Heuchler schelten, so muß doch bedingungslos — ohne jedes Wenn und Aber — zugegeben werden, daß hier jedes wie immer sich nennende v ö l k i s c h e Moment ausscheidet; die seinem Volke prophezeiten Ehrungen gelten dem das Panier JH . .' unter den Verfolgungen einer feindlichen Welt hochhaltenden Israel, das hier schon als das personifizierte Symbol eines monotheistischen Sammelpunktes gedacht wird. Von irgend welchem äußeren Zwang kann ja keine Rede sein; die Völker erscheinen freiwillig, einem inneren Drange folgend. Dasjenige Volk, dessen ganzes Dasein bisher schon vom reinsten Gottesgedanken durchwirkt war, kann ihnen jetzt natürlich ein Wegweiser sein. Die von Jerusalem, der heiligen Stadt, ausstrahlende Herrlichkeit des nun endlich erkannten Einzig-Einen hat sich dem Vorstellungskreise

aller, aller ohne Ausnahme, genähert, und da kommen sie (in der prophetisch den Geschehnissen vorauseilenden Vision des Gottesknechtes Jesaia) aus freien Stücken, an die begnadete Stelle, wo das Licht der religiösen Erkenntnis so urgewaltig von jeher in die Erscheinung tritt.

Sehr kindisch wäre es da, mit Kittel und Fritsch (letzteren bloß hyperbolisch!) anzunehmen, der über die letzten menschlichen Ziele hinausdenkende Prophet vom Range eines Jesaia meine etwa, mit der Kinderwartung durch „königliche Pfleger und fürstliche Ammen" sei Israel für seinen Glaubens- und Opfermut von Jahrtausenden reichlich und würdig belohnt. Wie greifbar nahe liegt dagegen der Gedanke, daß mit diesen „Kindern und Töchtern" jene Tochterreligionen gemeint seien, die von Israel entsprungen, einst ihre Wesensart frech verleugneten, sich jetzt am Tage der Erleuchtung nicht mehr als Haupt, sondern bescheidener, als dankbare Glieder, je nach dem erlangten Grade ihrer Vervollkommnung — in Schulter-, Arm- oder Hüfthöhe — dem Mutterkörper als Bestandteil anschmiegen. Leugne man die Inspiration; ein Jesaia kann auch auf rationellem Wege jene endliche Phase der universalistischen Religionsentwicklung im Geiste vorausgesehen haben.

Höchst bemerkenswerter Weise sagt der Vater jener Lehre von dem nachprophetischen Gesetz, der so radikale Reuß, allerdings in einem Dilemma, in das ihn die Annahme eines nachexilischen Deutero-Jesaias unweigerlich bringen mußte, folgend:

> „Die großartigste Idee in dem Buche Jesaia ist die von dem Berufe Israels, die religiöse und sittliche Erneuerung der ganzen Welt vorzubereiten und herbeizuführen . . . . hier erscheint sie (die Idee) umso schöner und bewunderungswürdiger, als sie nicht nur die Tätigkeit der Menschen als Werkzeuge der Vorsehung mit voraussetzt, sondern dies ausspricht in einem Zeitmomente, wo auch nicht die geringste Aussicht auf die Möglichkeit des Erfolges vorlag, und gegenüber einem Häuflein Heimatloser, welche erst den Boden suchen und gewinnen mußten, wo sie den Hebel ansetzen konnten. Da sollte man meinen, wäre Mutlosig-

keit natürlicher gewesen, als dieser der Zeit voraneilende Siegesruf. Diese Energie, mit welcher ein Einzelner angesichts der Trümmer seines Vaterlandes, den mit ihm dem allgemeinen Ruin Entkommenen die Aufgabe stellt, die Welt zu erobern mit den W a f f e n der W a h r h e i t!"

Bei diesen, dem Standpunkte der gläubigsten Tradition sich nicht bloß nähernden, nein, sie beinahe überbietenden Aeußerungen, hält es Reuß für angebracht, gerade die von der unfreien Exegetik inkriminierten Stellen Jes. 42, 6; 49; 51, 4 u. 61 als B e l e g e anzuführen (Gesch. d. A. T. § 352).

Sind aber die Israeliten Seelsorger und Lehrer der Völkerwelt, so kann nichts Erniedrigendes in dem Gedanken gefunden werden, wenn diese Welt von ihrem Reichtum und Ueberfluß demjenigen Volke abgeben will, dem Gottesfurcht und Gottesdienst Lebens- und Wesenszweck von jeher gewesen ist (Jes. 60, 5 und 61, 6). Indessen soll dieser Zustand nicht ewiglich dauern; denn in der späteren Reife sollen auch von den fremden Völkern Priester und Leviten zum Dienste zugelassen werden; die Vorzugsstellung Israels hört dann auf (Jes. 66, 21). *)

Wenn hier nochmals auf schon erörterte alttestamentliche Stellen eingegangen werden soll, so geschehe dies in der Hauptsache, weil eine Art Outsider-Kritik, die mit Wissenschaft nichts gemein haben kann, es versucht, aus parteipolitischem Interesse Angriffe auf Alt-Israel zu machen, deren wahre Spitze sich gegen die Juden von heute richtet. Man denke allein an die unqualifizierbaren Elaborate Fritsch's, des indirekten Urhebers dieser Schrift. Also die jesaianischen Kapitel 49,

---

*) D u h m 's mißlungener Erklärungsversuch muß schon deshalb, weil nach Jes. 61, 6 alle Israeliten des prophezeiten Zukunftsreiches Priester und Leviten sind (eine Auffassung des Versinhaltes, die Duhm selbst vertritt) ausscheiden. Aus diesen Gründen kann auch der Sinn der Stelle 66, 21 eine andere als die einfach-natürliche vom Erzähler gewollte Deutung nicht zulassen. Israels religiöser Einfluß auf seine Umgebung, die dem Gottesreiche vorausgeht, wird so groß sein, daß (wohl um den seelsorgerischen Bedürfnissen einer ganzen Welt zu genügen) auch von den bisher fremden Völkern Priester und Leviten ausgewählt werden, meint auch R a s c h i , der Tradition heiligster Kommentar (vgl. Strack, Einf. i. d. A.T., S. 95).

60 und 61 sind diesen Pseudo-Exegeten stark auf die zartbesaiteten Nerven gegangen; die, vorerst nur prophezeite, Machtstellung Israels der messianischen Zeit ist diesen Kreisen horribile dictu.

Betrachte man mit uns diese Abschnitte näher und setze die herbe Leidensgeschichte des von unbarmherzigen Feinden bezwungenen Israels als bekannt voraus. Da finden wir den wortgewaltigen Propheten, der gebrochen durch das große Unglück seines Volkes (שבר בת עמי), das tränenumhüllte Auge, weit über die Berge der dunkelsten Verzweiflung erhebend, visionär die Hülfe, die Erlösung und mit ihnen das zukünftige Reich Gottes erschaut.

„Kann denn dem Riesen (diesen weltbezwingenden Reichen) sein (an Israel verübter) Raub entwunden werden? Kann denn der (in den Banden) der Gefangenschaft (schmachtende) Gerechte befreit werden?" (Jes. 49, 24), fragt der Prophet den Herrn aller Welten. Die allertröstlichste Antwort wird ihm zuteil (ebda 25). Und wer will es dem Seher verübeln, wenn er die fremden Völker insgesamt mit ihren Königen und Fürstinnen, ihren Schätzen und Reichtümern nach Israels geheiligter Stelle pilgern sieht, um durch freiwillige Gaben den angestifteten Schaden einigermaßen gutzumachen. Von aufrichtiger Reue der als Einzelindividuen aufgefaßten Völker kann aber bei dem streng auf dem Boden der Heils- und Sittlichkeitslehren Israels stehenden Propheten erst dann die Rede sein, wenn jene das geraubte Land und Gut wieder den rechtmäßigen Herren zurückgeben (Lev. 5, 23 f; Num. 5, 7). Steht auch der Seher, wie schon einmal betont, in seiner Edelmenschlichkeit **über** der eigenen Nation, weiß er sich auch frei von allem Völkischen (49, 6) in seiner erhabenen Gottesnähe, so muß er doch zuguterletzt das Gerechtigkeitsprinzip der Heiligen Schrift und das getreulich ihm anhangende Israel triumphieren lassen. Die Einsetzung Israels in seinen früheren Stand (Restitutio in integrum) — auch materieller — Selbständigkeit und Größe muß dem Weissager als das Ideal ausgleichender, von Gott **gewollter**

Gerechtigkeit unbedingt vorschweben, soll er sich nicht selbst untreu werden.[48])

Von nur ganz geringer geschichtlicher Begabung und Gewandtheit zeugt es aber, wenn der gelehrte Obergutachter in den so oft nun durchhechelten Jesaiastellen die Veranlassung einer Überhebung Israels erblickt und (S. 43) meint: „Das Ausbleiben dieser Erwartungen verkehrte sie (Israels Hoffnung) in wilden Haß". (Auch sein Kollege Duhm scheint derselben Meinung zu sein, denn er sagt in Betrachtung des Verses 49, 23 ziemlich barsch: „Wenn Deuterojesaias diesen Vers geschrieben haben sollte, so ist er mitschuldig an dem „gottlosen Hochmut des späteren Judentums".)

Eine ärgere Verkennung des geschichtlichen Tatbestandes läßt sich kaum denken. Die Schriften des A.T. sind wirklich nicht dazu angetan, Haß in Israel zu säen. Ist aber in der Tat zorniger Haß in Israel vorhanden, so muß man schon dessen Ursachen anderswo suchen und bleibt in guter Gesellschaft, wenn man Reuß zu Worte kommen läßt, der sagt: „Die Geschichte des späteren Judentums ist die eines endlosen, die Christenheit tief beschämenden Märtyrertums" (§ 599).

Dem zuckenden Opfer aber niedrige Charaktereigenschaften zuzuschreiben, weil es seinen Verderbern gegenüber Zorn und Widerwillen empfindet, ist eine Sitten-Moral, der jede Sittlichkeit und jede Moral abzusprechen ist, und die auf Gedeih' und Verderb zu verteidigen, Kittel und seiner Schule überlassen werden muß.

[48]) Diesen Gedanken vertritt der geschätzte Talmudlehrer des Verf., Rabb. Schmuckler.

§ 13.
Sabbath.

Der Obergutachter geht, Abschnitt 9 (S. 39), zur Besprechung der nachprophetischen Zeit über und sagt: „Wer den Sabbath übertritt, ist so schlimm, wie wer ein sittliches Gebot übertritt. Das Sittliche und das Zeremoniale oder zum Kultus Gehörige werden einander gleichgestellt, und die von den Propheten so kräftig bekämpfte Ueberschätzung der äußeren Handlung an sich ist damit von selbst wieder nahe gelegt. In der Praxis tritt leicht das Aeußere über das Sittliche."

Kittel bezeichnet an all' den Orten, wo er sich über die Propheten ausläßt, diese als Vertreter der reinen Sittlichkeitsidee; er imputiert ihnen ferner, wie man annehmen darf, aus Bibelstellen, die er in diesem Sinne auffaßt, daß sie, diese selben Propheten, gegen die Heilighaltung des Sabbaths oder zumindesten gegen diejenigen, welche in der Hochhaltung des Sabbaths ein göttlich-sittliches Gebot erblicken, eifern. Um zu wissen, wie sie in Wahrheit über den Sabbath denken, wollen wir einige prophetische Aeußerungen anführen.

Jesaia (von dem u. a. Duhm sagt, daß sein Werk „das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen A. T. enthält") fügt der Aufzählung der höchsten sittlichen Pflichten von Gerechtigkeit und Wohltun die Weisung hinzu: „Wenn Du abwendest vom Sabbath Deinen Fuß, Deine Geschäfte an meinem heiligen Tage zu machen, und den Sabbath nennst eine Lust dem Heiligen des Ewigen, als verehrungswürdig, und wenn Du ihn ehrst, indem Du ablassest von Deinen Wegen, Deine Geschäfte zu finden und leere Worte zu reden am Sabbath, so wirst Du Dich am Ewigen erquicken und er wird Dich schweben lassen über die Höhen der Erde" (58, 13 f.). „Heil dem Men-

schen, der dies tut und dem Menschenkinde, das daran festhält, der den Sabbath hütet vor Entweihung, und seine Hand wahrt, Böses nicht zu tun" (56, 2). Und am Ende frohlockt der Prophet in dem Gedanken, daß „am Sabbath alles was Fleisches ist hinkommen wird, um sich vor Gott zu bücken" (66, 23).

Gehen wir zu Jeremias über, dem auch seitens christlicher Apologeten schon von alters her eine Verinnerlichung der Religion zuerkannt wird, wie sie „unerhört und unerreicht" ist, und den sie mit Vorliebe auf die Urgründung ihres Glaubens selbst beziehen wollen. Auch dieser Prophet kann nicht umhin, die Satzungen des Sabbathgesetzes in einer solchen Fülle der Wiederholung seinem Volke Israel ans Herz zu legen, wie sie kaum im Pentateuch erreicht wird. Den Einwohnern Jerusalems und den Königen Judas verkündet Jeremia: „So spricht der Ewige, wahret Eure Seelen und traget keine Last aus Euren Häusern am Sabbathtage, keinerlei Arbeit sollt Ihr da tun und haltet den Sabbath, wie Ich Euren Vätern befahl" (17, 21 f.). „Wenn Ihr mir aber nicht zuhört, den Sabbath heilig zu halten und an ihm keine Last zu tragen, so wird Gott kommen in die Tore Jerusalems am Sabbathtage und Feuer an ihre Tore legen und an die Paläste Jerusalems; ein Feuer, das nicht gelöscht werden kann" (ebda. 27). Also, mit anderen Worten, die Sabbathentweihung muß die Vernichtung des völkischen Mittelpunktes Israels und seines Nationalheiligtums herbeiführen. Und Ezechiel prophezeit empört (20, 24), den Sabbathschändern ein schimpfliches Ende; „Dafür, daß sie meine Gesetze nicht befolgten und meine Satzungen verachteten und meine Sabbathe entweihten usw." Den Priestern wird gleichfalls vorgeworfen (22, 26), daß sie bei der Entweihung des Sabbaths „ihre Augen verbargen" und dadurch Gott entweiht haben. Die ordnungs- und regelmäßige Sabbathfeier ist den Gottesmännern stets das höchste religiöse Ideal (46 ff.).

Das Gegenteil der Behauptung Kittels ergibt sich auch hier wieder aus den zitierten prophetischen Stellen mit vollauf genügender Deutlichkeit. Immer und immer wieder sind die Propheten die schrecklichsten Eiferer, wenn sie Volksleidenschaften, insbesondere der Vielgötterei entgegenarbeiten; in noch weit stärkerem Maße macht sich aber dieser Eifer geltend,

wenn Israel die uralte Heiligung des Sabbaths anempfohlen wird (vgl. Amos 8, 5).

Dem Sabbath die Sittlichkeit abzusprechen, ist demnach gleichbedeutend mit der Hinwegleugnung jedes sittlichen Gedankens im A. T. Nur zu leicht begreiflich ist es, wenn die Thora und ihre Verkünder in der Sabbathheiligung eine Menge unsterblicher, unvergänglicher und deshalb schon sittlicher Gedanken sehen. Der Sabbath hebt sämtliche Standesunterschiede auf, er nivelliert in Israel Arm und Reich, er dient der körperlichen aber noch weit mehr der geistigen Erholung und Erquickung. Von dem Gelehrten, der gezwungen ist, seine Zeit und seine Gelehrsamkeit den materiellen Bedürfnissen oder dem Wohl der Gemeinde zu widmen, bis zu dem im Frohndienste des täglichen Lebens mit dem Aufgebot seiner ganzen Körperkraft arbeitenden Taglöhner; sie alle haben eine von Gott und seiner Lehre gebotene Muße, die es ihnen ermöglicht, aus dem niedrigen Schaffen der Werkeltage sich zu geistiger Innenbetrachtung, und damit zu Gott, ihrem Schöpfer, emporzuschwingen [49]. Der Sabbath galt stets als Emblem der Einheit des in der Diaspora zerstreuten Judentums und verlieh ihm die innere Stärke, die Leiden eines zweitausendjährigen Exils zu überdauern; er verhindert aber noch bis auf den heutigen Tag die Ausbreitung eines geistigen Proletariats unter den Millionen alttestamentlicher Bekenner. Alles mochte dem Juden geraubt werden; sein Land, sein Tempel, sein Heiligtum, selbst seine Ehre; der Sabbath allein, ebenso wie jene pri-

[49]) Jene so oft mißverstandenen, für die Nichteingeweihten kleinlich-peinlichen Sabbathsatzungen im A.T. sind — von ihrer sie mitunter übertreffenden Nachahmung in staatlichen Präventivgesetzen ganz zu schweigen — schon erklärlich, wenn man bedenkt, daß dieser Ruhetag nicht zum Vergnügungstag herabsinken darf, soll er andererseits den hohen sittlichen Wert einer geistigen Erholung und Erfrischung nicht einbüßen. Dem generellen Verbot auch der minimalsten Arbeitsleistung an Sabbathen, das eine vollkommene Aufhebung des Verkehrs bedeutet, liegt unverkennbar ein warmer sozialer Zug zugrunde, der auch noch heute (man halte die Sonntagsklagen der Eisenbahn- und sonstigen Angestellten im Auge) lange nicht erreicht ist.

mitiv mit der Hand geschriebene Pergamentrolle, Thora genannt, konnte ihm von niemand entrissen werden. Israel hat dadurch, wenn es in der finstersten Zeit, unter den größten Martyrien allein einer Welt von Niedertracht gegenüberstand, ohne Vaterland, ohne Schutz und ohne Führer, immer noch zwei portative Heime mit sich geführt: das Eine ist die Thora, und das Andere der Sabbath.

Die feindlichen Verfolgungen der Römer, Perser, Griechen, richteten sich nicht ausschließlich gegen Israel und seinen Staat, sondern auch in richtiger Würdigung der Sachlage besonders kraftvoll gegen den Sabbath und seine Heiligung; diese Völker waren sich instinktiv bewußt, daß Israel mit seinen erhabenen Sabbathgesetzen falle und stehe.

Die Heilswirkungen dieses wohlwollenden Ruhegesetzes sind nicht allein auf das Judentum beschränkt geblieben, sie haben nach und nach nahezu die ganze Welt erfaßt und mit mehr oder weniger Kraft in ihr ehernes Joch gespannt. Eine Tatsache, die aus der Gesetzgebung aller Kulturvölker des Erdballs mit Deutlichkeit zu uns spricht. Die Sonntagsruhe ist ja nichts anderes, als jene alte, auf einen Wochentag verlegte Sabbathfeier; man wird sich aber hüten, der ersteren die Sittlichkeit abzustreiten. Die Sabbathruhe erstreckt sich im A.T. auf den Unfreien, den Fremden, das Tier, zu einer Zeit des grauen Altertums, wo ehemalige Kulturnationen nicht im entferntesten an ähnliche Institutionen gedacht haben. Findet die reformistische Forschung — aller Richtungen und aller Bekenntnisse — etwa erhabenere Gedanken in anderen Religionslehren, die so getreulich behütet und befolgt worden sind? Sie möge versuchen, der erhabenen Sittlichkeit des Sabbaths ähnliches entgegenzustellen.

Übrigens kommt nicht jeder Alttestamentler zu dem vernichtenden Urteil Kittels, das die hehre Sabbathidee gröblich verkennt.

So meint z. B. Peters (Die Religion des Alten Testaments, S. 85):

„Das Sabbathgebot wird also dem doppelten Ziele des Menschen gerecht: der Beherrschung der Welt und der Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit im Dienste Gottes. Jene einseitige quietistische Kultur des Innenlebens, wie sie etwa Indien hervorgebracht hat, konnte deshalb in Israel keine Stätte finden, während andererseits das der Arbeitspflicht korrelate Sabbathgebot jene Anbetung der Arbeit und des Fortschritts nicht aufkommen ließ, die unsere Zeit charakterisiert. Das Sabbathgebot wurzelt aber, wie seine Motivierung insbesondere in der Form des Deuteronomium mit der Hinweisung auf JH.. und seiner Befreiungstat, sowie auf die Ruhe für Menschen und Tiere lehrt in der Gottes- und Nächstenliebe ... Es sichert aber so auch den unteren Schichten der Menschheit ihren Anteil an den höchsten Kulturgütern und ein menschenwürdiges Leben."

Ähnliche Ansichten entwickelt auch der Begründer der Marburger Schule, Herm. Cohen, in seiner auf dem „Kongreß für freies Christentum" (1909) in Berlin gehaltenen Rede:

„Wenn die jüdische Religion keine anderen Vorzüge hätte, so bliebe sie schon allein bahnbrechend für den religiösen Fortschritt durch das Sabbathgesetz, seine Errichtung und seine Erhaltung. Denn wenngleich die wirtschaftlichen Verhältnisse der neueren Zeit der Gesamtheit der Juden die Heilighaltung des Sabbaths erschweren und beeinträchtigen, so wird er doch gleichsam als das soziale Symbol hochgehalten."

§ 14.

Aegypter.

Wir nähern uns (s. S. 53 ff.) einem etwas befremdenden Teil des Obergutachtens; Kittel polemisiert dort gegen Aeußerungen eines seiner Gutachterkollegen zu der Exoduserzählung (3, 21—23) und sagt: „Die aus Aegypten ausziehenden israelitischen Frauen sollen (auf Geheiß JH . .') von ihren ägyptischen Nachbarinnen und Hausgenossinnen silberne und goldene Gefäße und Kleider entlehnen mit der A b s i c h t , jedenfalls dem Erfolge, daß sie das Entlehnte nicht wieder zurückgeben." Ferner weiter S. 54: „Es lag ein Erbitten vor, mit dem auf der einen Seite der Gedanke des Zurückgebens, auf der anderen der des Behaltens verbunden war, also ein u n r e d l i c h e s Entlehnen!" Dabei wendet er sich ziemlich heftig [50]) gegen Schwarz, demzufolge die Israeliten lediglich G e s c h e n k e verlangen [51]), wie sie nach 5 Mos. 15, 12 entlassenen Knechten gebühren. Der Obergutachter lehnt Schwarz' Annahme völlig ab, indem er viererlei Gründe gegen sie geltend macht:

1. daß gerade „die Geschenke nicht im Texte" stehen;
2. daß „das Gesetz ausdrücklich von hebräischen Herren und Knechten handelt";

---

[50]) „Recht naiv und kaum dem, was man von einem theologischen Lehrer erwarten darf, entsprechend. . . .!" heißt es im Obergutachten betreffs Schwarz' gutachtlichen Ausführungen.

[51]) Es sei erlaubt, in der Parenthese darauf hinzuweisen, daß dieser theologisch-rechtliche Streit — einer talmudischen Erzählung zufolge — schon vor ungefähr zwei Jahrtausenden zwischen einer jüdischen und einer ägyptischen Abordnung vor Alexander Mukdun (der Große?) in Form einer Disputation ausgefochten wurde. (Sanhedrin 91a. Aehnlich: Tertullian.)

3. daß „die Ägypter von dem dauernden Abzug der „Knechte" garnichts wissen (12, 31), so, daß an Stelle einer Beraubung durch Entlehnung eine listige Vortäuschung der Rückkehr mit dem Hintergedanken, daß sie nicht erfolgen werde, und das Entlehnte das dem Knecht gebührende Geschenk sei, träte";
4. daß überhaupt „ein späteres israelitisches Sklavengesetz doch unmöglich ohne weiteres auf das Verhältnis Israels zu den Ägyptern angewandt werden kann".

Im Anschluß an den vorstehenden Punkt 3 wiederholt Kittel auch a. a. O. (S. 54) seine Behauptung: „Die Ägypter sind bis nach dem Auszuge des Glaubens, die Israeliten wollen zurückkehren". Zusammenfassend gelangt der Obergutachter schon vorher zu dem Urteil „daß hier ein für unser sittliches Empfinden keineswegs einwandfreies Verhalten auf JH . .' Veranstaltung zurückgeführt werde!"

Behandeln wir zunächst die obigen Einwände Kittels tunlichst nacheinander. Vor allem muß gesagt werden: Punkt 1 der Replik ist ebensowenig berechtigt, wie die obergutachtliche Annahme einer „listigen Vortäuschung u. dgl.", die ebenfalls nicht im Texte steht, nur Hypothese ist und allein den Nachteil hat, erheblich unwahrscheinlicher zu sein. Mit dem zweiten Punkt läßt sich auch nichts Rechtes anfangen. Eine Pentateuchvorschrift, aus der gefolgert werden könne, daß die Thora (Gesetz) ausschließlich dem hebräischen Herrn die Pflicht auferlege, entlassene Knechte zu beschenken, den nichthebräischen Dominus aber davon befreie, müßte erst gefunden wer-werden. Position 3 bleibe vorerst zurückgestellt, um gemeinsam mit anderen Behauptungen Kittels erörtert zu werden. Eine schmale Angriffsfläche böte höchstens Punkt 4 gegen Schwarz. Da schnitte sich aber der Literarkritiker in der Person des Obergutachters ins eigene Fleisch. Gewiß, nach der Tradition, das steht unverrückbar fest, ist das Sklavengesetz sinaitischen Ursprungs, galt demnach zur Zeit des Exodus formell nicht. Die

Bibelwisenschaft behauptet aber bekanntlich, daß jene Schriften erst später in Kanaan entstanden seien. Man müßte dann doch zumindest glauben, die Beschenkung der Knechte wäre gewohnheitsrechtlich und üblich gewesen. Bestand also ein solches Gesetz noch nicht zu Recht, so kann es dennoch als sittlich-rechtliche Forderung in die Moralanschauung Israels und des Erzählers übergegangen sein, und dieser wäre berechtigt, den uralten Brauch als gang und gäbe, auch bei den Ägyptern, vorauszusetzen. Es ist also auch hier Schwarz nicht beizukommen.

Aber selbst, wenn dem nicht so wäre, und angenommen, Kittel hätte mit seiner Darstellung recht, so dürfte es auch dem moralischen Bewußtsein der Modernen anzupassen sein, wenn man die (wie weiter bewiesen werden soll), in Wirklichkeit freiwilligen Gaben nicht allein als Geschenke ansieht, sondern als S i c h e r u n g für einen winzigen Teil des Lohns jener Frohnarbeiten, die Israel in 210 Jahren geleistet hat. Ob es aber da unmoralisch ist, den Grundsatz, beati possidentes, anzuwenden, sei der Beurteilung Unbefangener und Billigdenkender überlassen. Moses zuzumuten, im Drange des erzwungenen und übereilten Abzuges, das Volk zu veranlassen, seinen Peinigern jene — im Volksbewußtsein, als Eigentum betrachteten — Gegenstände zurückzugeben, ist frömmelnder Witz. Auch den Maßstab des Übermenschen an das alte Israel gelegt, ist eine derartige Forderung nicht ernst zu nehmen. Gerade der Wunsch, das beleidigte und verletzte Rechtsgefühl Israels zu rächen, macht diesen Akt der Selbsthilfe[52]) in hohem Grade auch unserem Rechtsgefühl sympathisch (ähnl. Ibn Esra, Or Hachajim). Demselben Rechtssinn muß es gewiß eher anstößig und unmoralisch erscheinen, wenn den Zwingherren die einmal unter so glücklichen Umständen erlangten Sachen wieder zu-

[52]) Vgl. Bestimmungen über die Selbsthilfe in modernen Gesetzen, so auch das BGB. §§ 227—29. Nicht ganz unangebracht wäre es, hier auf gewisse Vorkommnisse unserer als überaus sittlich gepriesenen Zeit hinzuweisen.

rückgestellt worden wären; ja, die ganze Erzählung wäre dadurch hochgradig unwahrscheinlich.

Eingehendster Prüfung bedarf aber die in Punkt 3 und anderswo (s. o.) im Obergutachten streng durchgeführte Behauptung, die Ägypter hätten den wahren Charakter des Auszugs Israels nicht erkannt (dadurch werden sie zur Hergabe der Sachen verleitet). Sind wir bisher der Kittel'schen Auffassung des Tatbestandes gefolgt, so soll jetzt die Erzählung selbständiger betrachtet werden: Auf das pharaonische Anerbieten, die israelitischen Männer ziehen zu lassen, antwortet Moses (Exod. 10, 9): „Nein, mit unsern Jungmannen und unsern Alten wollen wir wegziehen, mit unsern Söhnen, unsern Töchtern, mit unserm Kleinvieh und unsern Rindern wollen wir ziehen!" Ist das nicht deutlich genug? Der Vertreter jener im Range von Parias und Heloten stehenden Israeliten zeigt hier mehr Mannesmut vor dem Königsthron als so mancher Volksführer mit hochtönendem Namen nach ihm. Und die Antwort Pharaos erstickt doch jeden sich regenden Zweifel daran, daß Moses etwa mißverstanden worden sei oder es werden wolle. In richtiger Erfassung der Sachlage meint deshalb Pharao: „. . . sehet, ihr habt Böses im Sinne! Nicht so, ihr, die Männer, möget weggehen" (10, 10 f.). Einige weitere Plagen bringen aber den ägyptischen König ein erkleckliches Stück der Mosesforderung näher, denn im Vers 10, 24 erbietet er sich: „Ziehet hin usw. . . lasset nur euer Kleinvieh und eure Rinder zurück; selbst eure Kinder mögen mit euch ziehen". Das ist eine Konzession, die zu machen ihm sichtlich schwer fällt. Durch das Zurückbehalten ihres Vermögens soll dem Wunsche der Israeliten, das Land endgültig zu verlassen, ein Riegel vorgeschoben werden. Moses in offener, derber Kühnheit — in der man „Hinterhältigkeit und Täuschung" vergeblich sucht — lehnt entschieden ab. Ja, er fügt hinzu: „. . . aber auch unser gesamtes Vieh wird mit uns gehen; nicht eine Klaue soll zurückbleiben!" (10, 25 f.). So reden doch nicht Leute, die Hintergedanken zu verbergen haben oder mit Täuschungen arbeiten; ein weniger Schlauer als Ägyptens ränkevoller Herrscher hätte

sich sagen müssen, diese Leute wollen sich davonmachen. Und wenn Moses (11, 8) dem König, die letzte und furchtbarste Plage ankündigend, noch zuruft: „Alle deine Diener werden zu mir herabkommen und, sich vor mir bückend, sprechen: „Geh' hinweg צא, du und das ganze Volk mit dir; und dann אצא werde ich hinwegziehen!" So läßt auch hier die Sprache an Eindeutigkeit und Schärfe nichts zu wünschen übrig; sie gibt ja durch Gebrauch des Verbum יצא den geplanten Fortzug deutlich zu erkennen. [33]) Dann Exod. 12, 31, wo Pharao schlotternd und kreischend zu mitternächtlicher Stunde in Todesangst gelaufen kommt: „Macht euch auf! Ziehet weg צאו, hinaus, aus der Mitte meines Volkes! Ihr alle, die Kinder Israel, euer Klein- und Großvieh nehmt es mit euch, und gehet weg; und segnet auch mich!" Daß hier von keiner Seite an ein baldiges Wiedersehen gedacht wird, bezeugt schon die Bitte Pharaos um den im Oriente üblichen Abschiedssegen. Von Leuten, die man auf Urlaub entläßt und in zwei oder drei Tagen zurückerwartet, nimmt man nicht so schwerfällig und förmlich Abschied. In Ex. 11, 2 spricht Gott zu Moses: „wenn Pharao euch endlich entlassen wird, so wird er euch gänzlich (bedingungslos) wegschicken." Niemals aber zeiht der Erzähler die göttlichen Worte der Lüge. Fordern aber die Mizraimiten (ebda 31, ff.), an ihrer Spitze Pharao, ebenfalls jammernd und wehklagend, den ungesäumten Abzug der Kinder Israel mit all ihrem Hab und Gut, so liegt darin der Beweis für die Tatsache, daß die Ägypter mit Israels Rückkehr nicht rechnen, ja eher willens sind, eine solche zur Zeit mit Gewalt zu verhindern. Setzt doch Pharao noch letzten Endes hinzu: כאשר דברתם „Wie ihr gesprochen habt!", und fügt sich hiermit vorbehaltlos allen Wünschen Israels, wie sie aus den geschilderten Gesprächen mit Moses hervorgehen. So meint auch Holzinger zu 12, 31 f.: „Das Volk mit Pharao kennt nur einen Gedanken, die Israeliten sollen gleich abziehen, ganz einerlei, wie und wozu!"

[33]) Ueber die Bedeutung des צא im alttest. Sprachgebrauch als „definitives Hinweggehen" (s. z. B. Exod. 21, 2 f.; Lev. 25, 41), vgl. Holzinger ad 31; S. R. Hirsch, u. ähnl. Mechiltha, Kap. 13.

(Die Worte dieses ebenso modernen wie radikalen Bibelkommentators fußen aber auf demselben Vers, der Kittel als einzige Stütze im Obergutachten dienen muß). Pharao zeigt vollkommen klares Verständnis für die eindeutige Forderung Moses, auch bei seiner teilweisen Einwilligung, deren vorausgesehene Folgen er beschränken will, indem er sagt: „Bloß weiter (wie drei Tagereisen!) sollt ihr euch nicht entfernen!" Dies beweist aber dreierlei: 1. jene 3 Tage meinen nicht einen kurzen Urlaub, sie sind nur ungefähre Distanzmesser; 2. Pharao wünscht aus naheliegenden Gründen, die Israeliten in der Nähe festzuhalten, und 3. wie letztens: Die Rückkehr der Entlassenen wird — ausdrücklich — weder erwartet, noch gefordert.

Zu beachten bleibt: Die Reden Moses in ihrem ganzen Umfange enthalten auch nicht die leiseste Andeutung auf eine täuschungsweise in Aussicht gestellte Rückkehr der Israeliten oder gar einen Hinweis, der geforderte Auszug sei nicht als dauernder und endgültiger gedacht. Nirgends, auch nicht dort (Exod. 5, 3), wo es heißt: „einen Weg von drei Tagen wollen wir in die Wüste gehen und dem Herrn, unserm Gott wollen wir opfern!", ist von einer Rückkehr die Rede. Die drei Tage bedeuten nicht etwa Urlaubsfrist, sondern die Marschzeit zur Opferstätte; über die Dauer des Festgottesdienstes selbst und, was nach Abschluß desselben unmittelbar erfolgt, schweigt Moses, der es selbst nicht wissen kann. Die engbemessene Anzahl Tage beruht vielleicht auf einer damals gebräuchlichen Redensart, wie sie a. a. O. und beispielsweise, Gen. 30, 36 vorkommt.[54]) Wichtiger vom Standpunkte des Erzählers ist aber folgendes: Nach den Reinigungsgesetzen, so auch Num. 19, 11, unterliegt der Verunreinigte einer ersten Karenzzeit von drei Tagen. Vor der Offenbarung am Sinai werden den Israeliten auf Gottes Ge-

[54]) Auch dort legt Laban zwischen den Herden seiner Söhne und der Jakobs „einen Weg von drei Tagen". (Der Zweck ist hier wie dort der gleiche: völlige Lostrennung und endgültige Scheidung.) Ebenso heißt es (Jona 3, 3): „Und Ninive war eine große Stadt, d r e i Tagereisen groß!" In beiden Fällen will die Schrift Unverhältnismäßiges hyperbolisch mit der Redensart „drei Tagereisen" andeuten; wörtlich genommen wäre es Nonsens.

heiß ebenfalls d r e i T a g e zur Heiligung bestimmt (Exod. 19, 15). Der Übergang von dem sittlichen Schmutz ägyptischen Götzendienstes zur erhabenen Höhe reinsten Monotheismus und seiner Gottesverehrung heischt ideelle und materielle Reinigung. Es fällt daher die Voraussetzung eines Urlaubs, der zur Flucht mißbraucht wird, oder einer bewußten Täuschung über den wahren Charakter des Auszugs weg. Übrigens heißt es in den späteren Partien der Erzählung ganz allgemein: „Schicke mein Volk weg, aus deinem Lande!", hie und da mit dem Nachsatze: „damit sie mir dienen" (Exod. 7, 26 f.; 6, 11; 8, 16 f.; 9, 24). Moses gibt deutlich genug zu verstehen, daß Israel, sobald es sich dem Dienste Gottes weiht, nicht mehr Herr seiner Entschlüsse sein kann, wenn er zu Pharao sagt: „Wir wissen nicht, wie Gott zu dienen, bis wir dorthin kommen" (10, 26).

Einen weiteren nicht minder kräftigen Beweis für die Berechtigung unserer Annahme bietet Exod. 14, 5. Der Vers [55]) berichtet von dem „gewandelten" Herzen d. h. der Sinnesänderung Pharaos und seiner Räte; er klingt in die schmerzliche Selbstanklage aus: „W a s h a b e n w i r g e t a n, I s r a e l w e g z u s c h i c k e n, a u s u n s e r e m D i e n s t e?!" Das ist jetzt nicht abzuleugnen, in den Worten dieses Wankelmütigsten aller Pharaonen liegt das (von einem Teil der Kritik bestrittene) Zugeständnis, daß im Moment der drangvollen Weg-

---

[55]) Aus dem, Exod. 14, 5, gebrauchten ברח barach wird häufig ein Fliehen Israels gefolgert. Der von uns vorgetragenen Ansicht tut dies keinen Abbruch. Einerseits heißt es in selben Vers ויגד „Es wird dem Könige hinterbracht, das Volk sei geflohen." Dies gibt aber nur die subjektive Meinung des Kundschafters, der nicht mit dem wirklichen Sachverhalt vertraut zu sein braucht, wieder. Anderseits scheint Pharao den Rückzug Israels gegen Baal-Zephon als Meuterei gegen den Führer Moses aufzufassen; ein kühner Handstreich soll es ihm aber ermöglichen, die, wie er vermutet, jetzt demoralisierten Israeliten neuerdings in seine Gewalt zu bekommen. Da der ägyptische König keinen Vorwand für den Überfall hat, so gibt er seinem Volke — frei nach modernem Muster — die freudige Aussicht auf reiche Beute, die er gegen die Regel sogar mit den Ägyptern zu teilen verspricht; Rechtsansprüche Kittelscher Deutung macht er nirgends geltend (vgl. Raschi z. St.).

weisung den Israeliten unbeschränkte Freiheit seitens der Ägypter zugebilligt wird. Denn werkpflichtigen, wenn auch beurlaubten Leibeignen gegenüber, wäre die Sprache der angeführten Bibelstelle weder sinnentsprechend noch folgerichtig. Ein veritabler Treubruch ist es daher, wenn Pharao und seine Schergen den Israeliten nachjagen, obwohl diese doch „mit erhobener Hand (von Ägypten) ausgezogen waren", das will sagen: als freie Männer, mit Wissen und Willen der öffentlichen Rechtsgewalten. Allein purer Menschenraub kann sie in das frühere Sklavenjoch zurückzwingen (ähnlich SRHirsch).

Also nach dem, was wir bewiesen zu haben glauben, komme man nicht mehr mit der These eines naiven Pharao, dessen Beschränktheit ihn und sein Volk verhindern, die doch so klar zu Tage tretenden Absichten Israels zu durchschauen. Ist aber diese Voraussetzung irrig, so erscheint von vornherein die, sonst anstößige, Mitnahme der Gold- und Silbergeräte in ganz anderem Lichte. Neigen die Israeliten noch so sehr dazu, die Sachen — einerlei ob Leihe oder Eigentum — zurückzugeben, die Ägypter wollen sie nicht haben, schon deshalb nicht, da jede Verzögerung des Auszugs sie zu Tode ängstigt. Sprechen sie doch: כלנו מתים „Wir alle sind des Todes! (12, 33)". Wer aber mit dem Obergutachter, in strenger Anlehnung an die Textschilderung glaubt, die Israeliten fordern וישאלו [56]) die Sachen nach Eintritt des großen Sterbens, müßte dann erst

[56]) Das in den Exoduserzählungen stets vorkommende Verb שאל schaal (fordern, auch erbitten) wurde früher mit „entleihen" übersetzt und diente dazu, der altisraelitischen Moralanschauung möglichst am Zeuge zu flicken. Heute denkt kein Mensch mehr daran, שאל diese Definition zu geben. „Dieses Wort hat eine unglückliche Geschichte und kommt an die hundertmal im A. T. immer mit der Bedeutung Fordern, Erbitten vor", meint schon Hirsch (vgl. seine sprachlichen Beweise über dessen Deutung). וישאלום ist kausativ zu verstehen. So auch Holzinger: „Die Ägypter ließen sie (die Israeliten) bitten" (besser wäre ja: veranlassen sie zu bitten!). Dieselbe Meinung findet sich in Berachoth 9 b, doch existieren dort zwei Versionen: nach einer sind die Israeliten Subjekt, nach der anderen die Ägypter. Für die letztere Ansicht, die ein Aufdringen der Schenkungen damit voraussetzt, sind Mechiltha, Ibn Esra, Chiskuni u. v. a. zu nennen.

recht die Absicht der Geber erkennen. Eben entlassenen Sklaven, die einem unbekannten Wüstenziel und einer noch unbekannteren Zukunft zustreben, kostbare, wertvolle Geräte und Kleidungsstücke unter der Bedingung der Rückgabe anzuvertrauen, setzt eine Leichtgläubigkeit voraus, wie wir sie den übrigens ganz vernünftigen Ägyptern nicht zumuten dürfen. Für die hohe Wahrscheinlichkeit unserer Behauptung spricht ohnedies die Haltung des ägyptischen Volkes; dieses selbst sieht und begreift stillschweigend in der zwangsweisen Vertreibung (etwas anderes ist dieser „Auszug" in der Tat nicht, vgl. ebda 12, 33 u. 39) der Israeliten einen Abzug auf Nimmerwiederkehr und einen Abschied auf Nimmerwiedersehen. Trotz und alledem fordert keine Seele etwa Entlehntes zurück; im Gegenteil, sie bringen noch Kleider herbei. Ohne Zweifel weisen die Israeliten auf die dringende Notwendigkeit hin und fordern (12, 35 u. 36) diese unerläßlichen Requisiten anscheinend so dringend, daß sich die Ägypter geradezu entblößen, um nur schnellstens die gefährlichen Israeliten los zu werden (ebda 36). Man irrt wohl kaum, wenn man in jener ägyptischen Gebefreudigkeit dem nach mehrhundertjähriger Frohn entlassenen Volke gegenüber, eine, innerem Schuldgefühl entspringende Aufwallung menschlicher Rührung erblickt. Auch das Objekt der Gabe (es sind z. T. Kleidungsstücke!) charakterisiert sie als Schenkung, die allerdings gefordert, erbeten oder erbettelt sein kann, von der anderen Seite aber jedenfalls freiwillig und ohne den Gedanken an Rückgabe erfolgt. Kleider oder gar noch Festgewänder l e i h t man in der Regel nur dann aus, wenn deren pflegliche Behandlung sicher zu erwarten ist, aber nicht zu den Strapazen einer Wüstenwanderung. Nicht mit einer Silbe suchen die nachjagenden Ägypter ihren treulosen Überfall etwa mit der Absicht zu beschönigen, die — nach der Kritik „entlehnten" — Schätze wieder den Israeliten abzunehmen; sprechen sie doch (Exod. 15, 9) allein von einem „Verteilen von B e u t e", nicht aber davon, entlocktes E i g e n t u m wiederzuerlangen. Ein so wichtiges Motiv für diesen felonösen Wort-

bruch [57]), der erst einige Jahrtausende später von einer Großmacht im hypermoralischen Europa überboten werden sollte, hätte der Erzähler keineswegs verheimlicht. Faßt man alles zusammen, so muß man auch in dieser Partie des Obergutachtens zu dem Resultate gelangen, daß ihr ein von der alttestamentlichen Schilderung [58]) abweichender Tatbestand unterlegt worden ist, und daß ferner Darstellung, Logik und Beweisführung sich nicht auf jener Höhe halten, die ein gerichtliches Gutachten unbedingt erreichen muß. Und das ist nicht allein im Interesse der Justiz bitter zu beklagen.

---

[57]) Für die Beurteilung der Handlungsweise der Israeliten wollen wir nicht einen Rabbinen (dem übrigens der Obergutachter ein sehr fragwürdiges Befähigungszeugnis auszustellen beliebt), sondern einen sicherlich nicht voreingenommenen Kritiker, wie Smend, hören. Dieser sagt (ATW, 170): „Durch den Treubruch der Ägypter kommt es dahin, daß ihre Kleinodien den Israeliten verbleiben, die zugleich der verdiente Lohn für Israels Dienstarbeit sind." Nicht viel anders als die starrste Tradition! (Vgl. Obadja bar Jakob (Seppornu) ad Exod. 3, 21).

Sogar der an einer Leihe festhaltende Wellhausen meint (Skizzen u. Vorarbeiten V, S. 100) trotzdem: „Die armen israelitischen Weiber, die selbst nichts besassen, liehen sich zum Fest Zeug und Schmuck von ihren ägyptischen Nachbarinnen; hinterher konnten sie es nicht zurückgeben wegen der perfiden Verfolgung durch Pharao. Das geschah den Aegyptern ganz recht."

Schon Hengstenberg (Authentie d. Pentateuchs II, S. 520 f.) hat den Hauptgedanken der Erzählung im Wesentlichen richtig erkannt, aber nicht schlüssig genug begründet.

[58]) Auf die Quellenscheidung ist nicht eingegangen worden, da der Obergutachter bloß „den Text in seinem heutigen Zusammenhange" der Betrachtung zugrunde gelegt haben will (S. 54).

§ 15.

Kanaaniter.

Zu den weiteren Punkten, die nach der Auffassung des Gutachters bei strenger Beurteilung „an dem Maßstabe des Guten gemessen, die Probe nicht bestehen" und dabei ebenfalls von der Volksreligion beeinflußt sein sollen, gehören die Anordnungen über die Vertreibung und Ausrottung der Kanaaniter (Dt. 20, 12 f.), ferner die Handlungsweise Samuels gegenüber dem amalekitischen König, sowie das rigorose Verfahren Elias' mit den Baalspfaffen. Kittel verweist wiederholt auf dieselben Stellen und erwähnt (S. 55) die Angabe Schwarz', daß, nach dem Talmud, Josua vorher eine Botschaft an die Landesbewohner gelangen ließ, in der sie zur Räumung Kanaans aufgefordert werden.[59]) Kittel widerspricht nicht dieser talmudischen Mitteilung; es darf wohl daraus geschlossen werden, daß er jenes Verlangen eines jungen, sich reckenden Volkes anerkennt; er ist nur der unzutreffenden Meinung, daß dies die Sachlage nicht ändern würde. An dem Obergutachter scheinen aber die allerjüngsten Weltereignisse spurlos vorübergegangen zu sein; denn seine Anschauungen über die Verwerflichkeit der Behandlung Kanaans werden zu einem Zeitpunkt vorgetragen, in dem innerhalb aller Kulturnationen der Satz von dem durch den Zweck geheiligten Mittel mehr denn je Anwendung findet. Wir

---

[59]) Nach dem vollständigen Talmudbericht ließ Josua nicht allein jenen von Kittel (S. 55) erwähnten Räumungsbefehl den Kanaanitern zugehen, sondern auch eine weitere Aufforderung, Frieden zu schließen, entsprechend Dt. 20, 10 (naturgemäß konnten sie im letzten Falle an Ort und Stelle bleiben). Der Kriegszustand wurde ihnen erst in einer d r i t t e n Botschaft angekündigt (Sebiith, jer. 6).

wissen — nicht erst von heute, — daß derjenige, der in seinem angestammten Lande es wagt, sich dem eingedrungenen Eroberer zur Wehr zu setzen, dem Tode verfällt. Und dies, obwohl jene Art der Widersetzlichkeit nicht ehrenrührig ist, und, subjektiv genommen, als Ausdruck höchster Vaterlandsliebe sogar dem Sieger erscheinen muß. Ja, wir wissen weiter, daß mit der Absicht, eine Pression auf unerreichbare Dritte auszuüben, oder vermutetem Widerstand vorzubeugen, die grausamsten Härten, Unschuldigen gegenüber, in Form der Wegführung von Geiseln, Vernichtung ganzer Städte und Tötung Unbeteiligter sich ergeben. Der Kriegsbrauch des 20. Jahrhunderts gilt nicht als unmoralisch; warum hält ihn Kittel bei den Israeliten für anstößig? Si duo faciunt idem, non est idem! ist ein Grundsatz mit dem ein Theologe in gerichtlichen Gutachten nicht operieren sollte. Hat es doch Israel mit Völkern zu tun, deren verrohte Sitten selbst im Altertum ihresgleichen suchen. Kennen nicht die zivilisiertesten Staaten Ausnahmegesetze gegen fremde, unterjochte Volksmassen? Das wird allenthalben von sonst freiheitlich denkenden und geistig hochstehenden Männern nicht bloß als unanstößig empfunden, sondern im Interesse des Staates sogar anempfohlen. Erwägt man ferner, daß moderne Gemeinwesen sich bei diesen Anordnungen von politischen oder wirtschaftlichen, jedenfalls weit materielleren Motiven leiten lassen, so verschiebt sich um so mehr unser Urteil zugunsten der beanstandeten Bestimmung des A.T.; denn die — angedrohte, niemals geschehene — Ausrottung der Kanaaniter entspringt nicht einer Volksleidenschaft, sie geschieht im Auftrage Gottes. Für die Maßnahmen eines theokratischen und theozentrischen Staates gilt als höchstes ethisches Ideal der Wille Gottes. In seinem Namen geschehen in Israel alle Taten. Sie erscheinen deshalb des Odiums der Grausamkeit entkleidet; sie sind Zeugen der gewaltigen Höhe eines Zweckes, dem, wie im modernen Staatswesen, alle anderen untergeordnet werden.

Der Staat, der sich scheut, zu seiner Selbsterhaltung von den eigenen Angehörigen Opfer an Gut und Blut zu verlangen und, wenn es sein muß, noch so schätzenswerte Institutionen preiszugeben, existiert nicht; und wenn er vorhanden wäre, würde er nicht wert sein, daß er existierte! Schonung gegen den Feind ist eine hohe sittliche Forderung, eine weit höhere aber ist das Recht auf Selbsterhaltung!

Die religionsgeschichtliche Betrachtung — und hierfür sei auch der heutigen Bibelforschung gerne Dank gezollt — hat es uns erst völlig klargemacht, daß jene eisernen Absonderungsregeln Israels Monotheismus zum lebenskräftigen blütenreichen Baum reifen ließen. Wir dürfen nicht übersehen, daß die Thora nur zu oft Israel selbst ungemein scharf trifft. So läßt Moses 600 000 Männer seines eigenen Volkes in der Wüste zu Grunde gehen, um ein geläutertes, vom Götzendienst gesäubertes Israel dem gelobten Lande zuzuführen. Man sieht, furchtbar und unbarmherzig die Strenge nach außen, aber nicht minder furchtbar und erbarmungslos die religiöse Strenge nach innen! Die Insel des reinen Gottesglaubens im brandenden Meere des unzüchtigsten Heidentums konnte nur durch rücksichtslose grausame Härte vom Versinken in den allgemeinen Strudel bewahrt werden. Die im A.T. so stark betonte Absonderung und der Abscheu vor Götzendienst und dessen Verehrern erscheint, des höchsten Zieles wegen, als vollkommen angebracht. Und so lange es auch für die gegenseitige Bewertung dieser sittlichen Zwecke gilt, daß der (schwächere) Niedere dem (stärkeren) Höheren weiche und weichen muß, entsprechen jene Kriegs- und Okkupationsgesetze des A.T. — man möge sie besehen, wie man will — vollständig unserer Moralanschauung.

Dem Gutachter kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß er manches nicht gesagt hat, das im innigsten Zusammenhange zu dem von ihm Vorgetragenen steht. aber unbedingt gesagt hätte werden müssen. Wohl trägt er alles zusammen, was er an grausam scheinenden Vorschriften im Deuteronomium

auftreiben kann, gleichsam als wisse er nichts davon, daß jene Schrift doch Bestimmungen enthält, deren Nachahmung aus Gründen der Menschlichkeit noch heute kriegführenden Parteien gelegentlich empfohlen werden kann. Wir meinen nicht jene Regeln, die vom Kriegsdienste dispensieren, da diese nur die Israeliten betreffen; es soll gezeigt werden, daß auch dem Feinde gegenüber weitgehendste Schonung zur Pflicht gemacht wird. So heißt es Dt. 20, 10: „Wenn man zum Kriege naht wider eine Stadt, so entbiete man ihr zuerst den Frieden". Will sie ihn, so fällt jede peinliche Behandlung oder Bestrafung der Einwohner weg. Die Bestimmungen des A.T., die hier in Frage kommen, lassen es klar erkennen, daß den Kanaanitern im Falle der Unterwerfung mit Ausnahme der Tributpflichtigkeit k e i n H a a r g e k r ü m m t werden darf (vgl. Dt. 20, 11 ff.); sie verbleiben dann in dem Besitz ihrer Wohnstätten und Privatländereien.[60]) Analog dem heute getätigten Kriegsrecht galten die Strafbestimmungen des A.T. erst bei offenem und bewaffnetem Widerstand (vgl. Nachmanides z. St., Kimchi ad Jos. 9, 7;

[60]) Aus den Verhandlungen mit den Gibeoniten (Jos. 9) braucht nichts Gegenteiliges gefolgert zu werden. Israel tat gut daran, eine Allianz mit Leuten abzulehnen, über deren Charakter und Herkunft Dunkel schwebt. Bedenken strategischer, n i c h t aber religiöser Natur treten in den Worten zutage (ebenda 7): „Du wohnst etwa in meiner Mitte" בקרבי ?! d. h. in unmittelbarer Nähe des Kampfgebietes. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Gibeoniten die oben erwähnte Aufforderung Josuas unbeachtet ließen und ursprünglich die Absicht zu erkennen gaben, mit den anderen Königen der Einwanderung Israels sich zu widersetzen. Nun das Kriegsglück den Israeliten zuneigt, dient die bekannte List dazu, ihre kurz darauf (ebenda 16) besetzte Stadt zu retten. Gibeon als Zufluchtsstätte feindlicher Späher ist aber eine ständige Bedrohung der vorrückenden Israeliten, und die Tatsache, daß ein unter derartig falschen Voraussetzungen zustande gekommenes Bündnis nichtsdestoweniger treu gehalten wird, widerlegt das Märchen vom grausamen Israel (vgl. Smend, ATRW, S. 120).

Dt. 20, 16, die Belegstelle Kittels, braucht nicht schlechtweg eine Niedermetzelung der Kanaaniter zu meinen; es findet sich dort kein für die Tötung gebräuchlicher Ausdruck. Denn lo theçhaje kann ebenso, wie schon Jeremias l. c. [3] S. 394 richtig meint, „Nichtinnahrungsetzen" be-

Maimonides, Hilechoth Melachim, de regibus, 6, 1; Tossaf. Gittin 46 a). Für die Vorschrift (Dt. 20, 19), während der Berennung einer feindlichen Stadt die sie umgebenden Fruchtbäume zu schonen, „denn was haben sie mit der Belagerung zu tun?!" (fragt mütterlich-zart die Heil. Schrift), dürfte unserer rauhlebigen Zeit das richtige Verständnis abgehen. Und wie vermag man in einem Atemzuge dem A.T. Blutrünstigkeit und Grausamkeit vorzuwerfen?

---

deuten (vgl. Gen. 45, 5, 7; und Exod. 22, 16; 1, 19). Die sonst Volks- und Landfremden gegenüber in Israel gebotene Milde und Toleranz darf hier nicht zur Ausübung kommen. Bei dem israelitischen, jeder Grausamkeit abholden Volkscharakter ist aber die energische Sprache nötig (vgl. Hirsch).

Ebenso weist Ember (OLZ XIX 72) auf den ähnlichen Sprachgebrauch bei anderen Völkern hin (z. B.: Lebensmittel, Viktualien, das englische victuals, das französische victuailles, italienische vettovaglia und vivando, spanisch vitualle, das griechische *βιος* u. v. a.).

In den Staatsverträgen von Subbi-ilu-huma und Mathuaza (veröffentlicht von Böhl, Theol. Tijdschr. 1916, S. 181) heißt es: „Ich, der Großkönig von Chath, will den Toten neu beleben". Das will sagen, den Depossedierten in seine Regierung wieder einsetzen.

§ 16.
Elias.

Auch für die Behandlung der Baalsdiener (1 Kön. 18) durch Elias hätte man ein verständnisvolleres Urteil bei der modernen Kritik erwarten dürfen.

Dem Laien mag es allerdings als hart, gewissermaßen unfaßbar im ersten Augenblick erscheinen, die 400 Propheten des Baals gerichtet zu sehen. Ein sensitives Gemüt hätte lieber gewünscht, jene Baalspfaffen wären reuevoll zu Gott zurückgekehrt und die Kidronszene hätte mit einem friedlichen Schmause geendet; es übersieht aber dabei, daß die Verehrer des „Dreckgötzen" sich vorerst von der materiellen und geistigen Prostitution, die dessen Dienst erforderte, im Ganzen hätten losmachen müssen. Elias ist aber nicht der Mann der doppelten Moral. Er ist ein Eiferer für JH. . . Wir wissen — zum Teil ebenfalls dank neuerer religionsgeschichtlicher Untersuchungen — daß der Prophet nicht dafür kämpft, Proselyten für JH. . zu werben, die dem sinnlichen Kult des Baals innerlich nicht entsagen wollten. Selbst Jerobeam und Ahab, die beiden abtrünnigen Könige, hatten ja ihre Beziehungen zu dem Gotte Israels niemals gänzlich gelöst; befragen sie doch in Zeiten der Not und der Drangsal die Propheten des JH . ., und doch ernten sie bei diesen nur Feindschaft. Der Kampf Elias' galt weit anderem, galt vor allen Dingen der Erhaltung des ungetrübten Glaubens an JH . . und seine Lehre. Die von ihren polytheistischen Anschauungen nicht geheilten Baalspriester mußten noch Israel weit gefährlicher sein, wenn sie als Scheinbekehrte ihre verderbliche Saat hätten unbehindert streuen können. Der Prophet kennt nur ein Ziel, und das ist der Kampf für Gott. Ihm

zuliebe dürfen Einzelleben ebensowenig wie auf blutiger Wahlstatt geschont werden.

Das Gesagte gilt auch für die Beurteilung der Tat Samuels (1 Sam. 15). Unserem sittlichen Empfinden nach muß es angemessen erscheinen, wenn ein noch so hartes staatliches Gesetz — von der Not der Stunde geboren — rücksichtslos Anwendung findet. Richter wie Soldat, sie alle, die mit dem Vollzuge der öffentlichen Gewalt beauftragt sind, dürfen niemals aus persönlichen Gründen die Schärfe des Gesetzes mildern oder schwächen; das Gesetz straft den so Handelnden mit Entehrung. Dabei ist auch nicht recht einzusehen, weshalb der Amalekiterkönig, das Haupt und der Anführer des Erzfeindes Israels, verschont werden müsse. Umsoweniger kann Samuel daraus ein Vorwurf gemacht werden, da er doch selbst auf Gottes Geheiß Amalek gegenüber die unerbittlichste Strenge Saul anempfohlen hatte (Samuel 15, 2 ff.; Dt. 25, 17). Wie durfte da der Prophet, mochte er es in tiefinnerstem Herzen wünschen, Milde walten lassen?

Eine kleine Nachahmung Kittels sei uns gestattet. Dieser nimmt in seiner Abhandlung (S. 51) zum Verständnis biblischer Stellen auf dramatische Werke Bezug; deshalb darf hier an Cid, Piccolomini, Prinz von Homburg usw. erinnert werden, wo es immer für den Helden als erstrebenswert dargestellt wird, subjektives Empfinden zugunsten der allgemein-gültigen Norm zurückzustellen. Bei den alten Israeliten schraubt aber der Obergutachter seine sittlichen Ansprüche bedenklich höher.

§ 17.

Ger.

Gerade die letzen Ausführungen zum Schluß des systematischen Teils im Gutachten erfordern die schärfste Zurückweisung. Mit den dort (S. 44) dargebotenen Argumenten kann (eine Tatsache, wie sie schon bisher bei Erörterung der meisten gutachtlichen Behauptungen zutage trat) einzig und allein das Gegenteil der vom Obergutachter verteidigten Ansicht bewiesen werden. Niemand gedenkt Kittel den guten Glauben abzusprechen; man ist demnach gezwungen, als entschuldigendes Moment seine große Voreingenommenheit zu berücksichtigen, die der unbefangenen Analyse eines Bibelgedankens entgegenwirkt. So hart dieses Urteil auch klingen mag, es erscheint, auf das Nachfolgende gestützt, mehr als berechtigt.

Seitens des Obergutachters wird (S. 45) zugegeben, daß nach prophetischer Moral die Gleichstellung des גר Ger (Fremdling) sich ergebe; es muß deshalb der Pentateuch allein, dem dieser ethische Zug schlechtweg abgesprochen wird, Basis unserer folgenden Betrachtungen bleiben.

Während die Thora wichtige Kultus- und Rechtsgebote oft nur ganz oberflächlich andeutet, sind jene Vorschriften, welche Israel gebieten, dem Fremdling Achtung, Sicherheit und Liebe zu gewähren, innerhalb des Fünfbuches an nicht weniger als 46, schreibe: sechsundvierzig Stellen erwähnt (Baba Mezia 59 b). Hingegen wird merkwürdigerweise von einer Bestrafung des Fremden nirgends ausdrücklich gesprochen; nur gelegentlich wird bemerkt, daß etwaige gesetzlich gebotene Strafen Eingeborene und Fremde unterschiedslos und gemeinsam treffen (Lev. 17, 8 u. 10; 24, 16 u. a.).

Die wohlwollenden Bestimmungen sind auf alle — von der Kritik hypothetisch nachgewiesenen — Schichten des Pentateuchs in gleichartiger Fülle verteilt. Schon das als dessen ältester Bestandteil angesehene Bundesbuch (Bb) ist mit ihnen vertraut, ebenso wie das (immer den Modernen nachgesprochen) der Zeit kurz vor dem Exil zudatierte Deuteronomium.

Schon in der vom Geiste einer bloß „primitiv" sein sollenden Sittlichkeit beeinflußten Genesiserzählung begegnen wir Abraham, wie er drei, ihm völlig fremde Wanderer aufnimmt und gastlich bewirtet, ohne sie nach Art und Herkunft zu fragen. Dieses Tun bleibt nicht ohne Belohnung, denn er wird deshalb der Gotteserscheinung gewürdigt (Gen. 18).[61]) Als der Erzvater in tiefer Betrübnis eine letzte Ruhestätte für Sara erbittet, beruft er sich auf seine Eigenschaft als „Fremdling und Beisasse" und setzt damit voraus, einem solchen müsse man Wohltaten erweisen (23, 4). Selbst sein Brudersohn Lot, der die sittliche Höhe eines Abrahams nicht enfernt erreicht, ist sehr gastfreundlich gegen Wildfremde und beschützt sie mit Hintansetzung seines eigenen Lebens (19, 4 ff.). Der sich vor seinen Brüdern verbergende Joseph erklärt diesen, daß er sie freigebe, „damit sie leben, denn er fürchtet Gott"; Fremden will er nichts zuleide tun (Smend, S. 169). Denselben Geist atmen auch die gesetzlichen Partien des Pentateuchs, nur kommt er hier noch klarer zum Ausdruck. So ergreift die soziale Wohltat der Sabbatruhe auch den Fremdling (Dekalog, Exod. 20, 10, Dt. 5, 14). Seine Unterstützung wird ans Herz gelegt. Dem als Bruder bezeichneten Israeliten ist der Ger gleichgestellt; im Falle der Verarmung muß ihm eine Erwerbs- und Existenzmöglichkeit geboten werden (Lev. 25, 35). An der Nachlese hat er seinen Anteil und rangiert da noch vor Witwe und Waise (Lev. 19, 10; 23, 22; Dt. 24, 17). Wer den Fremdling speist, dem wird der Segen Gottes zugesichert (Dt. 14, 29). Kein Fest und keine

[61]) Gastfreundschaft gegen jedermann, die doch Fremdenliebe zur Voraussetzung hat, ist nach dem Talmud gleichbedeutend mit dem „Empfangen des Abglanzes der göttlichen Herrlichkeit (Sch'china), ja noch größer" גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה. Vgl. Rabba z. St.

Freude darf ohne seine Anwesenheit stattfinden (Dt. 16, 11; 26, 11). Selbst bezüglich der Opfergesetzgebung ist er gleichgestellt (Exod. 12, 48; Num. 9, 14; 19, 10; Lev. 22, 18), während er im allgemeinen von der Erfüllung kultischer Pflichten befreit ist (Dt. 14, 21). Auch in negativer Beziehung ist seiner gedacht; Täuschung, Kränkung oder Bedrängung des Ger ist äußerst streng verboten (Exod. 22, 20; 23, 9; Dt. 24, 15).

Man darf sagen, die angeführten Sätze haben außerhalb der alttestamentlichen Literatur nichts ihresgleichen. Findet sich auch das Institut der Gastfreundschaft schon früh bei antiken Völkern, so war es aber dort in der Regel sehr eng begrenzt, sogar zeitlich, und konnte dadurch jenen universalistischen Grundzug niemals zum Ausdruck bringen. Jedenfalls waren religiöse Normen für die soziale Existenz des Fremden in so umfassender Weise wie in Israel nirgends vorhanden. So erfaßten die Gesetze der Griechen — selbst zu deren Blütezeit — keineswegs die Barbaren; bei den Römern war der Fremde recht- und wehrlos, soweit nicht durch Staatsvertrag (hospitium) so etwas wie Schutz gewährleistet war. Noch im Mittelalter galt der Fremde in Germanien als „Elender"; im Prinzip war er dort vogelfrei, und es bedeutete schon einen großen Fortschritt, wenn der König ein subsidiäres Schutzrecht ausübte; der so begünstigte Fremde avancierte dann zum Leibeigenen. (Vgl. Brunner, Grundzüge der deutsch. Rechtsgesch.)

Anders steht aber Israel da, das sich so früh zur Anerkennung des Menschen, auch im Ausländer, emporgeschwungen hat. Diese Anerkennung verdichtete sich nicht allein zu theoretischen Redefloskeln, sondern die Lehre forderte praktische Garantien: „Ein Recht, eine Thora soll sein für die Einheimischen und für die Fremden!" (Exod. 12, 49; Lev. 24, 22; Num. 15, 16). Dieser Satz in seiner Lapidarität proklamiert die völlige Rechtsgleichheit des Menschengeschlechts und verbürgt dem Fremden die volle Achtung seiner Rechtspersönlichkeit. Die Revolution hat erst dreitausend Jahre später versucht, diesen Gedanken zu verwirklichen; es ist aber weder ihr noch anderen Bewegungen oder legislati-

ven Gesellschaftskörpern jemals gelungen, derartige Prinzipien zum Gemein- und Pflichtgut eines Volkes zu machen. Auf die Erhaltung dieses Prinzips der Rechtsgleichheit und Rechtseinheit, insbesondere gegenüber dem Fremden, legt die Heilige Schrift großen Wert (Dt. 1, 16; 24, 17; Num. 15, 15). Des Fremdlings wohlerworbene Privatrechte werden sogar bei der Durchführung nationalsozialer Maßnahmen nicht außer acht gelassen (Lev. 25, 47). Selbst ein gewisser Einfluß auf öffentliche Angelegenheiten war dem Fremdling durch die Teilnahme an der großen Volksversammlung gewährleistet (Dt. 29, 10; 31, 12). Der Gipfel des Altruismus ist erreicht mit dem Satze Lev. 19, 34: „Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde sein, der bei euch weilt: und du sollst ihn lieben wie dich selbst." Und wenn der Deuteronomist das Lob des „großen, heldenhaften und furchtbaren Gottes" verkündet, so vergißt er doch nicht, ihn als den zu preisen, „der recht tut der Waise und der Witwe und den Fremden liebt, um ihm Nahrung und Kleidung zu geben" (Dt. 10, 18). Wird aber die Liebe zum Fremden, wie wir sehen, als Attribut Gottes bezeichnet, so muß sie natürlich dem Israeliten als das Höchste und Erstrebenswerteste gelten; in unmittelbarer Folge heißt es deshalb: „Auch ihr sollt den Fremden lieben" (ibid. 10, 19).[62]) Trotz aller Zurückhaltung muß man es sagen, es beschleicht einen das Gefühl innerer Em-

---

[62]) Wie sehr die vom Pentateuch geforderte Unverletzlichkeit des Fremden (Ger) in das israelitische Volksbewußtsein übergegangen ist, erhellt aus Psalm 94, wo der Sänger die Missetaten der Bösen aufzählend, in die Worte ausbricht: „O Herr, Dein Volk und Erbe schwächen und bedrücken sie; die Witwe und den Ger erschlagen [diese Ungerechten] und töten die Waise!" Die Schändung des Menschenadels im Fremden — als dichterische Steigerung — erscheint dem Psalmisten ebenso oder noch mehr strafwürdig und abscheulich, als die Unterdrückung des eigenen Volkes und die Hinmetzelung Wehrloser. Hierin liegt aber eine glänzende Ablehnung Kittels, denn der Ger wird, gleich der erhöht hilfsbedürftigen Witwe und Waise, vom wehrhaften Volke und Erbe getrennt und herausgehoben. Also ist Ger weder „Volksgenosse" noch Erbangesessener, sondern der in modernen Staaten ziemlich anrüchige, jedenfalls ehrlich gehaßte „Fremdkörper". Eine Eigenschaft, die ihm aber im Israel des Pentateuchs völlig abzugehen scheint.

pörung, wenn man den Satz liest: „Ja, man darf ihn (den Ger) nicht einmal lieben, JH.. verbietet es!" Der so sprechende Gutachter leitet seine Ansicht von der Bibelstelle Dt. 23, 7 ab (23, 3 beruht wohl auf einem Druckfehler). Dieser Vers besagt indes nicht mehr und nicht weniger, als daß Israel nicht verpflichtet sei, das Wohlbefinden oder Wohlergehen Ammons oder Moabs zu fördern. Das sind aber Völker, die von jeher in schroffstem feindlichen Gegensatze zu Israel standen und bis auf die Tage des Erzählers stehen. Es sind dieselben, die, obwohl blutsverwandt, dem wandernden Israel in der Wüste weder Nahrung noch Wasser ablassen und aus angeborenem Hasse, dem jede Berechtigung fehlt, Bileam zum Fluche herbeiholen (Num. 23, 5 f.). Dabei hatte Israel ihnen nichts Böses getan, die Grenzen dieser Nachbarreiche sogar streng respektiert (Dt. 2, 9 f. u. 19 f.). Nach dem „Solidaritätsprinzip", das im Altertum noch mehr als heute gegolten hat, konnte ein derartiges Gebaren nicht ungeahndet bleiben. Auch bei der heutigen Generation dürften Retorsionsmaßregeln volles Verständnis finden. Der Verkehr mit einem verrohten Nachbarn, der, die elementarsten Pflichten der Menschlichkeit verletzend, ein ganzes Volk dem Verschmachten preisgab, mußte schon aus ethischen Gründen Israel durch besondere Vorschriften verwehrt werden. Deshalb konnte das A. T. mit großer Berechtigung Israel empfehlen: „Du sollst dich um ihren Frieden und um ihr Gutes nicht kümmern!" Also völlige Interesselosigkeit und Abbruch aller Beziehungen ist hier nicht allein religiös-politische, sondern weit mehr sittliche Pflicht.

Erinnere man sich aber daran, daß Dt. 23, 7 derselbe Bibelvers ist, der dem Obergutachter (S. 42 u. 44) als kräftigste Stütze eines in Israel religionsgesetzlich gebotenen Fremdenhasses dient, so wird man nicht abstreiten können, daß ein weniger berechtigter und minder begründeter Vorwurf der Heil. Schrift kaum je gemacht worden ist. Bevor aber ein abschließendes Urteil über die, gelinde gesagt, höchst bedenkliche Deduktionsmethode Kittels gesprochen werde, soll noch ein wichtiger Beweispunkt der gutachtlichen Abhandlung näher geprüft

werden, umsomehr als mit ihm versucht wird, das menschenfreundliche Fremdengesetz der Thora zu eliminieren.[63]) Wir meinen die Einrede Kittels, daß unter dem Begriff **G e r n i c h t** der **N o k r i** נכרי falle, und dann jenen Passus seiner Schrift, der da sagt, „das A.T. **s c h e i d e s t r e n g** zwischen Fremdling und **F r e m d l i n g**, und, daß aber von dem eigentlichen **A u s l ä n d e r**, dem Volksfremden im Vollsinn, ganz **a n d e r e s** gelte". Ferner die Stelle S. 44 f.: „Aber so mild und gütig man gegen den Volksgenossen und Bruder war, so **s t r e n g** wird doch der **U n t e r s c h i e d** zwischen **i h m** und dem **V o l k s f r e m d e n n o k r i**, **v o l l e n d s** wenn er nicht als **g e r** oder toschab in ein Schutzverhältnis zu Israel getreten war, aufrecht erhalten."

Trotz der **s e c h s u n d v i e r z i g** Stellen im Pentateuch?!

Man müßte glauben, dem Obergutachter — haben wir ihn recht verstanden — stehe zur Begründung seiner Auffassung reichliches, unzweideutiges und einwandfreies Material im Pentateuch oder anderswo im A. T. zur Verfügung. Welche Stellen mag er außer den zitierten: Deut. 15, 3 und 23, 21 noch im Auge haben? Sein wenig glücklicher Beweisversuch aus Dt. 23, 7 muß ja (dessen Haltlosigkeit ist oben gezeigt worden) als erledigt angesehen werden. Bleibt es also bei den zwei ersten Versen!

Da müssen wir uns nun einmal mit dem **N o k r i** beschäftigen. Was und wer ist denn der Nokri? Ein ohne festen Wohnsitz in Israel vorübergehend sich aufhaltender Fremder

[63]) „Die Zeit zwischen Prophetie und Talmud entwickelte den Fremdenhaß Israels in erschreckender Weise", sagt Kittel (S. 42). Das stimmt aber keineswegs mit jener tannaitischen Bemerkung (Jebamoth 79a), die Davids Handlung betreffs der Auslieferung der Saulssöhne an die Gibeoniter auf Gnade und Ungnade (II Sam. 21) stark bemängelt. Schon der Verstoß gegen zwei Pentateuchvorschriften (Dt. 24, 16 u. 21, 23) seitens Davids anläßlich dieser Tat erfährt Verurteilung. Und trotzdem wird sie entschuldigt, da es sich darum handelt ein Verbrechen gegen Fremde zu sühnen! „Seien es auch nur ganz verwahrloste und niedrige Fremde"; nichtsdestoweniger, ihre Kränkung und Beleidigung muß exemplarisch bestraft werden, und „erhenkte man Königskinder ihretwegen!", meint dort R. Simeon ben Jehosadak.

(Dt. 29, 21). In der Regel ein Götzendiener, er besitzt die Freizügigkeit und ist über sein Tun und Lassen niemandem Rechenschaft schuldig. Dieses Individuum genießt vollkommene Gewissensfreiheit in religiösen Dingen; keine Satzung der Thora beschränkt ihn irgendwie, kurz und gut, er ist ein Fremder, wie es der G e r auch ist. Wie in Bälde mit genügender Klarheit dargelegt werden soll, erfaßt die Bezeichnung G e r גר einen nirgendwo beschränkten Kreis fremder Volksbestandteile in Israel. Sobald es sich im Pentateuch um Vorschriften allgemeinen Charakters handelt, wird ausschließlich der Ausdruck G e r gebraucht; nur an wenigen Stellen kommt N o k r i נכרי vor. Soweit diese Bibelstellen Sonderbestimmungen für diese letztgenannte Fremdenart enthalten, sollen sie hier einer Betrachtung unterzogen werden.

Zunächst Deut. 23, 21 לנכרי תשיך לאחיך לא תשיך וגו׳, gewohnheitsgemäß mit: „Den Nokri [Fremden] darfst du beißen [vom Nokri darfst du Zins nehmen]; deinen Bruder darfst du nicht beißen" wiedergegeben. Es verrät große Oberflächlichkeit und Mangel an intuitivem Denken, wenn seitens der radikalen Bibelforschung auf die schwierige grammatikalische Form תשיך, deren wörtliche Uebertragung unserem Sprachsinn unbequem liegt, weder näher eingegangen, noch irgendwie aufmerksam gemacht wird.[64]) Keinesfalls kann doch לנכרי תשיך mit ל-Präfix als transitive Form des Qal angesehen werden, es müßte sonst

[64]) Kautzsch übersetzt Dt. 23, 20: „Von dem Ausländer darfst Du Zinsen n e h m e n, aber von deinem Volksgenossen darfst du keine f o r d e r n!" Er gibt damit ein und dasselbe Wort תשיך dazu in genau derselben Satzverbindung auf z w e i e r l e i Weise wieder; dies zeugt von wissenschaftlicher Sorgfalt, mit der er wenigstens einen Versuch macht, der Schwierigkeit Herr zu werden.

Der „Critical Commentary" tradiert mit uns: „Thou shalt not make bite . .!", ohne aber hieraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

Beschämend für die moderne Art der Exegese bleibt es aber, wenn alle radikalen Kommentare — wie wir gesehen — von Dt. 23, 20 die ihnen passenden negativen Schlüsse für die Fremdenfeindschaft Israels unentwegt ziehen, n i e m a n d aber daran denkt, die Bedeutung des Wortes תשיך einwandfrei festzustellen. Ohne auf den Sprachgebrauch Israels Rücksicht zu nehmen, schlagen alle in dieselbe Kerbe.

את הנכרי תשיך heißen. Unter Würdigung dieses Gesichtspunktes übersetzen die talmudischen Exegeten, ebenso Targum Jonathan, wie auch kritisierend, Ibn Esra (z. St.) den mehrfach zitierten Vers 23, 21 mit: „Den Nokri mache beißen [magst du veranlassen, Zins von dir zu nehmen]; deinen Bruder aber mache nicht dich beißen!" Der Pentateuch verbietet also mit dürren Worten dem israelitischen Schuldner, seinem volksgenössischen Gläubiger Zinsen zu vergüten, während der Nokri in ungestörtem Besitz seines Zinsanspruchs bleibt (Baba Mezia 70b).[65]) Aus demselben Vers Dt. 23, 21 wird weiter gefolgert, daß eine zwischen Israeliten getroffene Vereinbarung über eine etwaige Zinszahlung — weil gesetzwidrig — von vornherein hinfällig ist, hingegen ähnliche Abmachungen dem Nokri gegenüber vollkommen valid bleiben. Dem genauen Wort- und Sinnlaut dieser Bibelstelle nach, wird der göttliche Segen dem zugesprochen, der Zinszahlungen an den Nokri leistet, sie aber dem Glaubensgenossen verweigert (Seppornu).[66]) Diese religionsgesetzliche Bevorzugung des Nokri mußte wohl das Volksempfinden störend beeinflusssen; sie gab im Talmud Anlaß zu einer Disputation, wird aber dort als eine Folge der gerechten Durchführung des Personalitätsprinzip angesehen (Baba Mezia ebda).

Die Rabbinen folgern aus dem Nokriprivileg die besondere Schärfe des Zinsverbots, soweit es das Zinsgeben an Juden betrifft, ex argumento contrario (Sifri u. Talmud ebda). Es ist nach dem Gesagten begreiflich, wenn das Verbot des Zinsgeschäfts bei den alten, ebensosehr wie bei den späteren Juden als äußerst drückend empfunden wurde; solange Israel im eigenen Lande durchwegs agrikulturell tätig war, ging dies an, später wurde aber oft versucht, dieses starre Gesetz zu modifi-

---

[65]) So auch S. R. Hirsch; Mecklenburg, Kethab Wehakabala; D. H. Müller, KAW, Sitz-Ber., Wien 1906, S. 14[1].

[66]) Extreme berühren sich! Fritsch erfährt seitens Kittel (S. 49) unberechtigten Tadel, wenn er den Gottessegen auch auf den Vordersatz bezieht; Schuld trägt nur die Bibelexegese mit der unrichtigen Uebersetzung des תשיך.

zieren.[67]) Bezeichnend und zugleich ein Beweis für die humanen Züge der im Talmud wiedergegebenen Volksanschauung ist es, daß die Aufhebung dieses Religionsgesetzes bei dem Ger-Toschab, einer Unterart des Fremdlings, als Wohltat für diesen aufgefaßt und befürwortet wird, mit der Begründung, daß hierdurch „seine wirtschaftliche Existenz gesichert werden müsse" (Baba Mezia 70). Die talmudische Zeit rechnet auch den Wucherer, der sich am Nokri bereichert, zu jenen, die unter die Malediktion fallen (ebda). Aehnlich enthält Targum Jeruschalmi eine alte Volkserzählung, derzufolge die Toten vom Tale Dura, die in ihrem Leben Zinsen, auch von Nichtisraeliten, empfangen hatten, durch Ezechiel nicht ins Leben zurückgerufen wurden (zitiert von Toss. l. c.). Die Tossaphisten (Baba Mezia 71 a), sind der Ansicht, der Zins sei schon zu noachidischer Zeit anstößig gewesen. Zuguterletzt sei noch bemerkt, daß auch nicht die geringste Andeutung im Pentateuch sich vorfindet, wonach etwa der Nokri von den fremdenfreundlichen Gesetzesvorschriften irgendwie ausgenommen werde.

Ein weiterer Beweisschluß Kittels für die schlechte Behandlung des Nokri aus Deut. 15, 3 harrt noch der Würdigung. Dieser Vers besagt, daß der Nokri von der Rechtswohltat des Erlaßjahres ausgeschlossen bezw. nicht betroffen wird. Das ist aber keinesfalls eine einseitige Benachteiligung, denn nichts verhindert den Nokri, selbst seine israelitischen Schuldner im Inlande zu belangen. Die Erlaßpflicht erstreckt sich ja, wie aus 15, 2 deutlich hervorgeht, als religiöse Norm nur auf die Glaubensgenossen. Die dem Nokri gewährte Ausnahme erhöht

---

[67]) Zum Beweise diene die Tatsache, daß noch im Mittelalter, wo den Juden der Wucher von der Gesetzgebung als Beruf angewiesen wurde, die Rabbinen diese Zinsgeschäfte mit Christen, als ebenfalls gegen das Religionsgesetz verstoßend erklärten (Tossaphoth B. M. 70b). Durch besondere, scharfsinnig begründete Klauseln, Gesellschaftsverträge, Assoziationen (Star meckira שטר מכירה) usw. wurden die Bedenken der damaligen Gelehrten teilweise behoben. Nichtsdestoweniger entschuldigten die Führer ihre religiöse Toleranz mit der allgemeinen Notlage in der sich damals die Juden befanden (Jore Dea § 159; Nachmanides; ähnlich das Prusbul פרוזבול, Gittin 36a).

doch seine Kreditwürdigkeit und bedeutet in der Tat eine Bevorzugung des Fremden, die er wieder der straffen Anwendung des Zinsverbots in Israel verdankt.[68])

Aus Anlaß unserer fortwährend wachsenden Befürchtung von der Einseitigkeit, in der sich stellenweise die gutachtlichen Ausführungen bewegen, sei noch folgendes der eindringlichsten Betrachtung empfohlen. (Man wird vielleicht dann mit uns bedauern, wie sehr leichtsinnig eines der vollendetsten Kulturdokumente, das unserer Zeit eine Brücke über Jahrtausende ins graue Altertum schlägt, von der Wissenschaft, die es eigentlich sorgsam behüten müßte, behandelt wird.) Geben wir also der destruktiven Forschung und ihren Jüngern mit Kittel in der Mitte alles zu: Gut, die Gerim-Gesetze des Pentateuchs beziehen sich (das oben bewiesene Gegenteil soll jetzt als nicht vorhanden gelten) allein auf den Fremden, der im Lande seßhaft ist, seinem Erwerbe nachgeht und gewisse Volksgebräuche angenommen hat, dadurch aber ein „Bestandteil des Volksganzen" (so drückt sich der Gutachter aus) geworden ist. Allseitig, wohl auch von Kittel, muß doch zugegeben werden, daß diese Gerim pure Fremde waren; die Ureinwohner, denen man vielleicht hätte schmeicheln wollen, können keinesfalls damit gemeint sein. (Denn diese sollten doch dem göttlichen Befehl zufolge längst über alle Berge Kanaans, auch die der Zeitlichkeit, sein.) Demnach waren diese Gerim ursprünglich unverfälschte

---

[68]) Jene für Juden und Ansässige geltenden Zinsverbote scheinen wohl Mitursache gewesen zu sein, daß Nokrim, denen der Zinsverkehr im Heil. Lande ausschließlich gestattet war, als Geldgeber und -nehmer auftreten konnten; dadurch machten sich die besonderen auf den Nokri Bezug habenden gesetzlichen Bestimmungen nötig. Wir haben schon oben gesagt, das Zinsverbot wirkte in seiner Zweischneidigkeit auf Handel und Wandel in Israel äußerst lähmend und ist wirtschaftlich von großem Nachteil. Die von Kittel und der herrschenden Meinung als Beweis eines Fremdenhasses ins Feld geführte Ausnahme hat dazu beigetragen, den Nokri bei seiner kommerziellen Exklusivität zu Vermögen und Ansehen gelangen zu lassen.

Eine bedauerliche Tatsache, daß eine derartige schiefe Auffassung und Verdrehung der Wirklichkeit nur der alttestamentlichen Exegetik unterlaufen kann; andere Forschungen gehen erheblich vorsichtiger zu Werke!

Ausländer, Nokrim; sie wurden Gerim (dies gibt auch die Kritik zu) in dem Augenblick, in dem sie sich seßhaft machten. Und das ist das Wichtigste: Schwierigkeiten wurden ihnen bei der Niederlassung nicht gemacht, weder solche religiöser noch völkischer Natur. Dem Nokri stand es demnach frei, ein Ger zu werden, wann er es wollte!

Die Stellung des Nokri-Fremden scheint trotz der Separation, in der er ja bewußt verharrte, nicht ungünstig gewesen zu sein; er konnte leicht zu Ehren und Würden gelangen (s. o. Bmkg.). Wäre dem nicht so, dann hätte es wohl nicht erst eines besonderen Hinweises bedurft, daß „ein Nokri zur Königswürde in Israel nicht zugelassen werden solle" (Deut. 17, 15). Unschwer kann aus Dt. 28, 8 gefolgert werden, daß gegenüber indifferenten Fremden von der Liebe Gebrauch gemacht werden mußte, wenn man bedenkt, Israel durfte seine Erbfeinde, wie Edomiter und die ehemaligen Frohnherren, weder verabscheuen noch hassen. Nur so ist es erklärlich, wenn König Salomo in sein Gebet die Bitte einschloß, „daß das Flehen des aus fernem Lande an die Stätte des Heiligtums kommenden Nokri erhört werden möge" (I Kön. 8, 41).[69])

Als letzter und unumstößlicher Beweis dafür, daß Ger als Kollektivbegriff zumeist den Nokri-Fremden ebenso umfaßt, diene folgendes: Die klarste Bedeutung des Wortes Ger müssen wir wohl oder übel (nicht zuerst bei der Kritik, das wäre verfehlt!) an der Quelle selbst, wenn das möglich erscheint, zu erforschen suchen. Man kann nicht — ohne bestimmte Absicht — fadenscheinigen Hypothesen nachjagen, wenn Reales im Pentateuch sich anbietet. Einen unbefangeneren und authentischeren Interpreten als das Fünfbuch für die Definition des Begriffes Ger, d. h. für die genaue Wieder-

[69]) Alle wichtigen Beweisstützen für die Fremden**feind**lichkeit Israels werden seitens der Kritik (wie oben ersichtlich) ausschließlich dem Deuteronomium entnommen. Das fremden**freund**liche Salomonische Gebet wird aber ebenfalls einem derselben Richtung angehörenden Deuteronomisten zugeschrieben. (Ein Zeichen mehr für die geringe Sorgfalt moderner Bibelforschung.)

gabe derjenigen Anschauung, die dem alttestamentlichen Erzähler (sei dies, wer es wolle) von dem Wesen des Ger vorschwebte, oder dessen, was er sich unter einem solchen Ger-Fremden vorstellte, gibt es nicht. Nun heißt es in Exod. 22, 20 und 23, 9; ähnlich auch an vielen anderen Orten: „Und ihr sollt den Ger nicht übervorteilen und ihn nicht bedrängen, denn ihr kennt die Gefühle des Ger; und ihr sollt ihn lieben, denn Gerim (Fremdlinge) seid ihr gewesen im Lande Ägypten!" Bei gründlicher Betrachtung und Wertung dieses Satzes dürfte wohl niemand bestreiten: Der Nokri in Israel ist nicht weniger, allenfalls um kein Jota mehr Volksfremder und Ausländer, als es der israelitische Ger in seiner nationalen Abgeschlossenheit und Pariastellung günstigstenfalls in Ägypten gewesen sein kann. Hoch steht aber der Nokri in Israel über dem geknechteten und ausgebeuteten, weit unter dem Nokribegriff rangierenden Ger in Ägypten; dieser ist Sklave, jener frei im vollen Sinne!

(Für die vorstehende Auffassung des Ursinns im Ger-Begriff und deren Richtigkeit zeuge ferner u. a. Gen. 15, 13; 23, 4 und ebenso Num. 15, 14.)

Zur Genüge dürfte dem Unbefangenen hierdurch dargetan sein, daß Israels Gesetze schon im Pentateuch dem Fremden (Ger) ein derartiges Maß von Sicherheit, Achtung und Liebe verbürgen, dem die Fremdengesetze heutiger Kulturstaaten — vom Mittelalter und Altertum ganz zu schweigen — nichts Ebenbürtiges zur Seite stellen können. Stehen etwa die Angehörigen eines fremden Landes, die in einem geordneten europäischen Staatswesen Wohnung und Aufenthalt nehmen, unter wohlwollenderem Schutz wie, nach dem Alten Testament, der Nokri, Toschab und Ger in Israel? Weist ein Gesetzbuch irgendwelcher Nation Vorschriften auf, die auch nur annähernd den Schutz und die Liebe und die Existenz des fremden Zuzüglers wahren, wie die Jahrtausende alten Fremdensatzungen des Buches der Bücher? Keinerlei Beschränkungen hindern den Ger oder den Nokri daran, seinen Wohnsitz in Israel zu

nehmen, wo es ihm beliebt, seinem Erwerbe nachzugehen, wo es ihm am passendsten erscheint, und schließlich das Land zu verlassen, sobald es ihm anderswo besser gefällt [69a]).

Eine Frage! Ist da der Obergutachter berechtigt gewesen von Fremdenhaß, der Israel im Pentateuch anbefohlen sein soll, zu sprechen?!

69a) Eine Widerlegung Bertholets (Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896), der zu gleichen Resultaten wie Kittel gelangen will, erübrigt sich infolge unserer obigen unter §§ 17 u. 18 gegegebenen Begriffserklärung der alttestamentlichen Nomenklatur für den Fremden. Indes sei einzelnes herausgegriffen: In Gen. 4, 14 sieht Bertholet (S. 9) den Beweis dafür, daß „der vorchristliche Mensch auch auf alttestamentlichem Boden sich im Kriegszustande mit dem Fremden befindet". Dort erscheint aber die Friedlosigkeit nur als Folge des Verbrechens und äußert sich in der Furcht des Urmenschen Kain vor der Natur überhaupt. Gen. 30, 37 (die Patriarchen handeln sämtlich in berechtigter Notwehr), sowie Exod. 3, 22 finden zur Genüge ihre sinngemässe Erklärung in unseren §§ 14 und 19.

Von einem Klientelwesen, das Bertholet als Grundlage der Entwicklung gilt, wissen die Quellen garnichts. Im Gegensatz zum Sklaven („Dein Knecht, deine Magd") verrät schon der Dekalog für den Fremdling keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zum Einzelisraeliten („Dein Fremdling in deinen Toren", also nicht an deinem Feuerplatz, Exod. 20,10). Ein etwas zweideutiges Waw-Suffix in Dt. 1, 17 erklärt sich daraus, daß dort גרו Korrelat zum — nicht etwa höher stehenden — Bruder ist, daher dieselbe grammatische Form.

Vieles, was Bertholet vorbringt, verstößt gegen die Wahrheit. Z. B., wenn er (S. 167) meint, es bestände keine Gleichheit im bürgerlichen Recht, da der Ger keinen Grundbesitz erwerben könne. Bei der Unverkäuflichkeit von Grund und Boden war dies aber auch Israeliten naturgemäß unmöglich. Die Beweisführung ist oft geradezu unglaublich und zeugt von krankhafter Scholastik (vgl. Güdemann, Jüd. Apologetik, S. 59). Weil es bei den Israeliten an Beispielen für eine harte Behandlung der Fremden völlig gebricht, so sieht Bertholet (S. 34) im tückischen Verhalten Labans (das doch als solches in der Heil. Schrift empfunden wird) ein Lehrbeispiel, wie es dem armen Ger in Israel ergangen sein mag. Für Bertholet ist die Einbeziehung des Fremden in die allgemeine Sabbathruhe mit den humanen gesetzlichen Vorschriften der unwiderlegbare Beweis, daß die Israeliten den Ger — geschunden und „geplackt" haben müssen. Diese Logik kennzeichnet das Niveau seiner ganzen Argumentation. Und trotzdem fussen neuere theologische Arbeiten sämtlich auf diesen Ergebnissen.

§ 18.

Rea.

Der Gutachter polemisiert (S. 44), anläßlich seiner Betrachtung über den Fremdenhaß Israels, gegen Hermann C o h e n, der (anders als Luther) Lev. 19, 18: „Du sollst deinen a n d e r e n (Mitmenschen) lieben wie dich selbst!" übersetzt und dabei in Anlehnung an weitere Bibelstellen behauptet, jenes R e a bedeute keineswegs „Volksgenosse", sondern den „anderen" (alterum) überhaupt. Kittel widerspricht ziemlich heftig — denn es ist eines der vielen brüchigen Glieder seiner Beweiskette — und hält dem entgegen, daß Rea im A. T. nur den engeren Volksgenossen, Stammverwandten und Freund bezeichnen will, „k e i n e s w e g s a b e r d e n M e n s c h e n a l s s o l c h e n" (S. 45). [70])

---

[70]) Leider begnügt sich der Gutachter hier nicht mit sachlicher Widerlegung; er geht auf das persönliche Gebiet über, obwohl man den Darlegungen Cohens einen rein objektiv-wissenschaftlichen Wert nur schwer absprechen kann. Gestattet sich Kittel aber dort die Bemerkung, daß ein „gewesener" Professor der Philosophie und Jude nicht sachkundig zu sein braucht, so dürfte es nicht unrichtig sein, aus der aktiven Stellung und Andersgläubigkeit des Obergutachters — bis zur Erbringung des Gegenbeweises — dasselbe zu folgern. Die Disziplinen der Theologie und Philosophie haben doch zu viel Berührungspunkte, um nicht eine gemeinschaftliche Basis für die Erörterung e i n e s Fremdwortes bieten zu können. Eine Würdigung der Verdienste Cohens um das deutsche Geistesleben im allgemeinen und die moderne Philosophie im besonderen dürfte sich wohl erübrigen. In Gelehrtenkreisen war bisher eine derartige Polemik indes nicht recht üblich. Wir können nicht umhin zu meinen, daß die erwähnten persönlichen Bemerkungen im Gutachten nur dazu dienen, den Mangel an brauchbarem Gegenmaterial zu verdecken.

Diese mit dem Anschein apodiktischer Sicherheit vorgetragenen Aeußerungen erheischen schärfste Zurückweisung. Gewiß, das sei zugegeben, (wir sprechen hier in Umkehrung eines Kittelschen Satzes) gibt es viele Stellen im A. T., in denen Rea und das ihm entspringende Reehu Freund oder Nächster (Nachbar) usw. bedeutet, aber nichts ist verkehrter, als einen festen Kodex für die Wiedergabe dieses Wortes aufstellen zu wollen. Rea ist im Hebräischen ein kautschukartig biegsamer Ausdruck, der wesentlich verschiedene Begriffe umfaßt.[71]) Die Unmenge von Stellen, in welchen der Sinn des Satzes gebieterisch fordert, Rea nur mit „alter" oder „Mitmenschen" zu übersetzen, durften aber einem Alttestamentler nicht entgehen. Da sind z. B. die Lebensregeln in den Proverbien (11, 12; 25, 8, 18 usw.), im Buche Hiob (12, 4), sowie in den Psalmen. Hierher gehören auch Redewendungen wie: „. . . und sie stand auf (im Dunkel des Frühmorgens), ehe einer den anderen erkennen konnte" (Ruth 3, 14). „. . . Und Gott redete zu Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch zu dem andern, (ihm gegenüberstehenden Menschen) redet איש אל רעהו (Exod. 33, 11). Ferner die gesetzlichen Abschnitte des Pentateuchs (Exod. 22, 6—10, 13), die Fragen zivilrechtlicher Natur betreffen, aber auf gewisse enge Kreise beschränkt, Sinn, Wert und Inhalt einbüßen würden. Da haben wir weiter: „Wenn jemand frevelt gegen seinen Mitmenschen (Reehu), ihn hinterlistig zu erschlagen" (ebda. 21, 14). Oder jener ähnliche Tatbestand in Deut. 19, 4, 11! Soll etwa Totschlag und Mord, an einem Nichtvolksgenossen verübt, straffrei bleiben? Uebersieht da die Forschung die noachidischen Sittengesetze und jene Vorschrift, derzufolge die Körperverletzung am Leibeignen dessen Freiheit bedeutet, seine Tötung aber gegebenenfalls an dem eigenen Herrn mit der Kapitalstrafe geahndet wird (ebda 21, 21, 26 f.). Und trotzdem soll der Fremdling vogelfrei sein?!

[71]) Aehnliche Worte in unserer Muttersprache, z. B.: „Weib", das im gewöhnlichen Sprachgebrauch zugleich Gattin oder eine ganz fremde Person bezeichnet, ebenso „Mann", „Gesicht" (das sogar dreierlei Begriffe deckt, Form, in weiterem Sinne: Sehen und Halluzination); schließlich das französische „parents" (Eltern, Verwandte).

Betrachte man noch Dt. 22, 26: כאשר יקום איש על רעהו וגו' „Es ist genau dasselbe, wie wenn ein Mensch seinen Mitmenschen überfällt und mordet, ebenso sei auch dieser Fall [von Notzucht]." Folgerichtig müßte nach dem Obergutachter im Pentateuch Notwehr nur bei einem Angriffe des Volksgenossen, nicht aber eines Fremden statthaft sein; es wäre demnach religiöse Pflicht sich von dem letzteren totschlagen bzw. vergewaltigen zu lassen! Ja, weiter. Glaubt man Kittel und seiner Fachwissenschaft immer noch, daß Rea „Volksgenosse" bedeute, so muß — ex argumento contrario — wieder jener volksfremde Attentäter straflos ausgehen, der einen Israeliten, also einen Nichtvolksgenossen niederschlägt. Das Gleichnis im Vordersatz würde dann zwar erheblich hinken. Aus dem Gesagten ergibt sich klar — mag das Wort Rea ursprachlich vielleicht enger begrenzt gewesen sein und Nachbar, Nächster oder Genosse gemeint haben; man hat ja in der Regel meistens mit solchen im gewöhnlichen Leben zu tun —, daß es zweifellos im A.T. ebensooft als allgemeine Bezeichnung für den „Andern, Neben- und Mitmenschen" gilt.

Eine weitere Begriffsform von Rea geht aus I Sam. 15, 28 hervor, wo es in der Strafrede wider Saul heißt: „Gott hat das Königreich von dir heute gerissen und deinem Rea gegeben, der besser ist wie du." Rea ist da der Gegner, der Rivale; ähnlich auch ebda 28, 17. Derselbe Sinn liegt auch der Rede Nathans zugrunde: „Ich werde die Weiber von deinen Augen nehmen und sie deinem Rea (Rivalen) geben," oder will der Obergutachter, daß es auch hier heiße, „deinem Freunde"?

Andererseits lassen sich auch Zeugen dafür erbringen, daß unter Rea alles, nur nicht der Volksgenosse oder Nachbar, verstanden werden darf. Z. B. Jer. 23, 30: „Darum siehe, ich will an die Propheten heran, spricht der Herr, die meine Worte stehlen, einer von dem anderen מאת רעהו!" Weniger genössische Gefühle und tiefere Gegensätze wie zwischen wahren und falschen Propheten (diese meint hier Jeremias) lassen sich wohl kaum denken; und trotzdem weiß der Prophet keinen anderen Ausdruck als „Reehu".

Es soll auch gezeigt werden, daß רע Rea, den Gegensatz von Volksgenossen, den Volksfremden, sogar den Kanaaniter usw. meinen kann. So spricht Juda von seinem „Reehu" Chira, der Kanaaniter ist (Gen. 38, 12). Gleichermaßen die oben schon besprochene Exodus-Stelle 11, 2: Da fordern die abziehenden Israeliten „einer von seinem Reehu und eine Frau von ihrer Reussah" Kleinodien. Hier werden die ägyptischen Männer und Frauen, die doch bekanntlich keine Volksgenossen sind, ebenfalls mit dem Ausdrucke Rea in beiden Genera beehrt. Ebenso predigt Sach. 11, 6 vom Bellum omnium contra omnes: „Einer wird wider den Reehu sein" und meint damit das wahllose Zusammenprallen der wider einander kämpfenden Bewohner der Erde. Jer. 22, 8 erzählt uns von den Völkern, die „eines zu dem Reehu sprechen werden"; dies kann wieder nichts anderes meinen, als ein Volk zu dem anderen.

Kehren wir zum Ausgangspunkte unserer Betrachtung zurück, so steht unverbrüchlich fest, daß bei Untersuchung des Wesentlichen im Rea-Begriff eine einheitliche Norm nicht aufgestellt zu werden vermag, vielmehr nach Sinn und Inhalt des einzelnen Falles stets zu interpretieren ist. Der Ausdruck Rea taucht sogar bei leblosen Dingen auf; z. B. Gen. 15, 10, wo die je paarweise geordneten Fleischstücke untereinander mit Reehu bezeichnet werden לקראת רעהו.

Wie schon oben (§ 17) gezeigt, erfaßt — im Gegensatz zur widerlegten Kittelschen Behauptung — das hebräische Ger als Kollektivbegriff den Unterbegriff des „Spezialfremden" (Nokri). Nach Lev. 19, 34 (mag sich die Kritik zu ihm stellen, wie sie will) erstreckt sich das alttestamentliche Gebot der Liebe und des unbegrenzten Wohlwollens ebenso ausdrücklich wie gleichmäßig auf Israel und Ger, somit auch auf Nokri und alle menschlichen Lebewesen. Solange aber im A.T. mit Sicherheit keinerlei Andeutung für das Gegenteil abgeleitet werden kann, bleiben diese erhabenen Worte von der Lehre der Liebe zum Menschen, selbst in dessen niedrigster Erscheinung, als noli me tangere, allen Stürmen zu trotz aufrechtstehen. Man

wird nur dann dem Geiste der Schrift gerecht, wenn man das biblische Rea in Lev. 19, 18 gleich dem Ger, in *weitestem* Sinne auslegt.

Cohen aber darf nicht so kalten Blutes abgetan werden, seine Beweisführung ist der Kittelschen in diesem Punkte unendlich überlegen. Wir wollen dies sofort sehen, müssen aber dazu den Psalm 15 in seinem ganzen Umfang kennen lernen, er lautet:

1. Ein Sang *Davids*,
   O Herr, *wer* kann sich aufhalten in Deinem Zelte [der heiligen Lehre]; *wer* kann wohnen [sich aufschwingend zu] Deiner heiligen Höhe?

2. *Wer* in [frommer] Herzenseinfalt einhergeht, das *Rechte* tut und *wem* aus innerstem Herzen die *Wahrheit* spricht.

3. *Wer* nichts Uebles nachredet, und seinem *Mitmenschen* [Reehu] nichts Böses tut, eine Schmach [sündhaftes Vergehen] selbst an dem ihm *Nahestehenden* [Karob] קרוב, nicht ungeahndet läßt.[72])

4. Der Gottesverächter ist bei ihm verachtet, den Gottesfürchtigen ehrt er. Er schwört [gegebenen Falles] zu seinem eigenen Nachteil und ändert nichts [in seiner Aussage].

5. Sein Geld gibt er [auch Nichtvolksgenossen, aber] nicht des Zinses halber hin, Bestechung über den Unschuldigen [als Dank für ein gerechtes Urteil] nimmt er nicht. Wer so handelt, wird ewiglich nicht wanken!

Man mache einmal den Versuch und setze (wie Kittel in seiner Polemik gegen Cohen (S. 45) es durchaus haben möchte) in Vers 3 statt Mitmensch „Volksgenosse", „Naher" oder „Freund" und betrachte die zum Zerrbild ihres früheren Wesens herabgesunkene Form des Psalminhalts. Die Antithese einer

---

[72]) Für diese Auffassung vgl. Raschi; ähnlich Ex. 34, 7.

solchen Tradierung bestätigt ihre Unmöglichkeit. Daß der Psalmist jenes nachstrebenswerte Vorbild eines Gerechten mit allen, in der Dichtung geschilderten Vorzügen aufstellt, dabei aber meinen kann, dieser Edelmensch dürfe wohl (nächste Volksgenossen, Freunde usw. ausgenommen) „Nichtlandsleuten" oder anderen „Fernstehenden" alles Böse und alles Unrecht tun, ist eine Annahme, die (allen Teufeln einer sich breitmachenden Voreingenommenheit zum Trotz) als der Gipfel der Beschränktheit bezeichnet werden muß. Die Meinung Kittels, „Rea werde durch Karob (Naher) gedeutet", womit Cohen abgelehnt werden soll, beruht auf einem gewaltigen Irrtum; denn „Karob" im Nachsatze ist die dichterische Steigerung des von ihm unabhängigen „Rea". Der Psalmist sagt deutlich und gemeinverständlich: Der Gerechte wird seinem Mit- und Nebenmenschen „Rea"[73]) niemals Böses tun können; und da ist implizite der nahestehende Verwandte, „K a r o b" schon gemeint. Im Nachsatz tritt aber eine bei weitem höhere sittliche Forderung an den psalmistischen Uebermenschen heran; dieser soll gegebenenfalls mitleidlos über den ihm Nächsten und Teuersten zu Gericht sitzen und dessen Missetat ohne Rücksicht auf verwandtschaftliche Gefühle verurteilen. Hier ist wieder der fernstehende „Rea", der A n d e r e , implizite voll und ganz erfaßt.

---

[73]) So sucht auch Kimchi hier den Begriff Rea weitmöglichst auszudehnen. Von Modernen übersetzt hier auch Kautzsch: „dem anderen", gerade wie Cohen. Oder ist auch Kautzsch kein sachkundiger Bibelerklärer i. S. d. Obergutachters?

§ 19.

Laban.

In diesem Zusammenhange muß auch die Aeußerung Kittels (S. 53) besprochen werden, der dort meint: „Es läßt sich nicht bestreiten, daß die für unser Bewußtsein moralisch immerhin nicht ganz einwandfreien Hirtenkniffe Jakobs auf direkte Hilfe JH. .' zurückgeführt werden (I Moses, 30, 28—43; 31, 7—12)".

Auch hier sollen zunächst die Einzelheiten der Erzählung gewürdigt werden und erst nachher ihre Betrachtung von allgemeinen Gesichtspunkten aus erfolgen.

Auf der modernen Exegese ureigenstem Gebiet wuchs sich der Begriff vom „Betruge" Jakobs zur ständigen Rubrik heraus, und auch die allerjüngsten Adepten jener Kunst haben gelernt, bei der Nennung dieses Patriarchen eine Ideenassoziation mit etwas außerordentlich Listigem und Betrügerischem zu empfinden. In Bälde soll hier — apologetisch und exegetisch — dargelegt werden, wie auch große Leuchten im Lager der theologischen Disziplin es nicht fertig bringen, von solchen Zwangsvorstellungen loszukommen. Auch der Obergutachter ist jakobophob und spricht in der Regel von dem „Betrug" Jakobs (S. 60). Die so abfällig beurteilte Handlungsweise Jakobs gegenüber seinem Schwiegervater dürfte auf Grund jener Erwägungen verständlicher erscheinen, die für das Verhalten der Israeliten in Ägypten oben vorgetragen wurden. Es kommen aber noch einige Momente hinzu, welche die Berechtigung des Patriarchen in ein weit erklärlicheres Licht stellen. Vor allem muß die ausschließliche Aufmerksamkeit des Betrachters der Kapitel 1. Mos. 30 und 31 auf die g a n z e Erzählung und deren teilweise äußerst dunkle Sprache gelenkt werden. Die Exe-

gese sowohl der Kritik als auch der Tradition kann leider nicht befriedigen; beide stimmen darin überein, daß sie nicht hinreichen, ein erschöpfendes Bild des Gegenstandes zu zeichnen. In üblicher Art versucht die Forschung durch die Quellenscheidung, indem sie J und E verschiedene Satzteile zuweist und diese miteinander vermengt, zum Ziele, das aber k e i n e s ist, zu gelangen.

Der biblische Bericht sei kurz wiedergegeben: Nach vierzehnjährigem schweren Dienst wünscht Jakob sich mit Weib und Kind in die Heimat zurück (30, 25). Seine von Laban selbst anerkannten, treuen und aufopferungsvollen Leistungen haben keinerlei Entlohnung gefunden. „Du kennst den Lohn, den ich bei dir erarbeitet habe", meint Jakob vorwurfsvoll in V. 30 (auch Gunkel, S. 305, sagt ziemlich ärgerlich: „Nicht eine Klaue, nicht einen Gaisbart nennt Jakob sein eigen!"). Laban, der Schwiegervater, weigert sich, ihn ziehen zu lassen; er einigt sich mit Jakob dahin, ihm als Lohn alle vorhandenen und zu erwartenden buntscheckigen, gefleckten und gestreiften Z i e g e n sowie die schwarzen S c h a f e der Herde als Eigentum zu überlassen (32). Dafür verpflichtet sich der Schwiegersohn — wohlverstanden, diesmal in der bevorrechtigten Stellung eines am Gewinn Beteiligten — noch weiter zu verbleiben. Am selben Tage nimmt jedoch Laban sämtliche bunt gezeichneten und schwarzen Tiere weg und übergibt sie seinen Söhnen. Jakob ist durch diesen Treubruch Labans zwei-, ja dreifach betrogen und hintergangen. Einmal sind „in flagranter Verletzung des erst heute geschlossenen Vertrages" (Gunkel) die zuerkannten farbigen Ziegen und schwarzen Schafe widerrechtlich entzogen worden. Zweitens war die Herde von zeugungskräftigen Tieren entblößt (Nachmanides), und drittens wie letztens — dies ist ungleich wichtiger — diejenigen Tiere, die nach der Wahrscheinlichkeit scheckige und schwarze Junge werfen mußten, sind in der Herde n i c h t mehr vorhanden. Der erhoffte vertragliche Gewinn ist bei der in Kanaan s e l t e n vorkommenden Buntscheckigkeit jetzt illusorisch geworden. An die Möglichkeit einer Rechtsverfolgung ist bei Nomaden wohl

kaum zu denken. „In Ermangelung jeder Gerichtsbarkeit, sorge der Betroffene selbst, daß er zum Rechte komme!" עביד איניש דינא לנפשיה (Baba Kama 27 b, Or Hachajim, Beer Majim Chajim). Laban ist nicht bloß Betrüger, er ist auch gewalttätig und hat handfeste Söhne und Helfershelfer. Es ist gewissermaßen ein latenter Kriegszustand; das Ziel, es handelt sich hier um das Wohl und die Zukunft seiner Familie, ist nicht geeignet, Jakob im Suchen der Mittel wählerisch zu machen. (Klagen doch auch Rahel und Lea: „Haben wir denn noch einen Anteil oder ein Erbe an unserem Vater, der uns wie Blutsfremde behandelt? Da er uns — wie Sklaven — verkaufen konnte; dazu hat er noch unser Vermögen für sich verzehrt!" 31, 14 f. Der ehrenwerte und tüchtige Laban scheint sich sonach auch an dem Eigentum seiner Kinder vergriffen zu haben; jedenfalls aber weigert er sich, deren Vermögen herauszugeben.) Bedenkt man also, daß es rechtliche Zwangsmittel nicht gibt, Jakob von seinem schlauen und nicht ungefährlichen Schwiegervater mehrmals erwartet, um alles gebracht zu werden (31, 7 u. 41), und es sich ferner darum handelt, das unterschlagene Familienteil und Erbe (dies ergibt sich deutlich aus 31, 14) wiederzuerlangen, so ist ein harmloser Akt der Selbsthülfe mit den geschälten Zweiglein an den Tränkrinnen bei der allenthalben im A. T. dem Erzvater zugesprochenen Rechtlichkeit (25, 27; 43, 12; 49, 5) nicht allein begreiflich, ja sogar auch unserem Rechtsempfinden gemäß zu verteidigen (vgl. moderne Rechtsformen und, wie bereits hingewiesen, die Selbsthilfe im BGB., ferner die erlaubten Kriegslisten laut Artikeln d. Haager Konvention). Über die in der Schilderung so ohne Weiteres nicht klar feststehende Form des Notbehelfs läßt sich streiten, nicht aber über das Wesen der Tat. Es hieße pedantische Moralprüderie auf die Spitze treiben, wenn man es wagen wollte, den im Dienste Labans „von der Tageshitze verdorrten, vom Nachtfrost durchschüttelten und ausgemergelten Jakob" (31, 40), der nach der Tradition an Charakterstärke und Sanftmut Abraham und Isaak überragt (בחיר האבות), einen Betrüger zu schelten. (Die alle Werte umprägende Jetztzeit lehrt uns, daß in außergewöhn-

lichen Fällen vieles, wenn nicht alles, erlaubt sein darf!) Im folgenden Abschnitt soll aber dargetan werden, daß an einem Jakob des Pentateuchs der Maßstab fast übermenschlicher Gewissenhaftigkeit gelegt werden darf. Schaden soll es nicht, wenn die alten, ausgefahrenen Karrengeleise Wellhausenscher Geistesbahnen und ihrer Nachtrotter dabei verlassen werden.

Wie schon betont, muß an die Deutung dieser in Frage stehenden Bibelstellen äußerst vorsichtig herangegangen werden. Vorausgeschickt sei, daß der, oder unsertwegen, die Erzähler in der Tätigkeit des Stammvaters bei der Herde nichts Tadelnswertes sehen; im Gegenteil erstrahlt das Charakterbild Jakobs in seinem auf Gott vertrauenden Wesen im schönsten Lichte. Dies gibt zu denken! Man kann auch nicht gut glauben, der Schriftsteller hätte die traurige Gestalt, die er seinem Helden verleiht, nicht erkannt, da er so unvorteilhafte Züge von ihm (in der Auffassung Gunkels, Skinners u. a. m.) „zum Besten gibt". Dem Erzähler ein so unentwickeltes Rechtsempfinden zuzumuten, ist ein Notmittel der Kritik, zu dem sie wohl ganz ungern greifen darf, da die Erzählung fast in gleichen Teilen E und J zugewiesen wird; ein Ausspielen beider gegeneinander geht demnach nicht mehr an. (Dem weniger Kritikkundigen sei bemerkt, daß beide Schriftsteller die Vorgänge im Wortlaut annähernd, dem Sinne nach gleich schildern; daß aber E der Erzähler ist, dem die herrschende Meinung höhere Anschauungen zubilligt.)

Genug davon, kommen wir zum Gegenstand unserer Betrachtung. Zu diesem Zwecke dürfte es aber notwendig sein, die Pentateuchstellen Gen. 30, 32 ff. hier wortgetreu, soweit dies möglich, anzuführen:

32. „Ich [Jakob] will heute durch alle deine Herden gehen und sondern[74]) von dort alle fleckigen und bunten Tiere; alles Schwarze unter den Lämmern

[74]) הסר ist Infinitiv (vgl. Handkomt. u. Onkelos nach alter Lesart: אעדי); andere Deutungen machen es notwendig, dem Satzende etwas anzustückeln, was aber dem Text nach unzulässig erscheint.

[Schafen], sowie alles Bunte und Gefleckte unter den Ziegen, das sei mein Lohn.

33. Und so möge meine Gerechtigkeit für mich zeugen, wenn du meinen Lohn besichtigen willst, da sei alles, was nicht gefleckt und bunt [-scheckig] unter den Ziegen und nicht schwarz unter den Lämmern [Schafen], als von mir gestohlen [anzusehen].
34. Da sagte Laban, es sei, wie du sagst.
35. Da sonderte aber noch am selbigen Tage [Laban] die gestreiften und bunten Böcke und alle gefleckten und buntscheckigen Ziegen, wo nur etwas Weißes daran war, und alles Schwarze unter den Lämmern, und gab sie in die Hand seiner Söhne.
36. Und legte einen Zwischenraum von drei Tagereisen zwischen sich und Jakob; und Jakob weidete die nun übrig gebliebene Herde Labans.
37. Und Jakob nahm einen frischen Zweig von einem Mandelbaum, einer Weißpappel und einer Kastanie und schälte weiße Streifen daran, daß das weiße Ausgeschälte an den Zweigen hervortrat.
38. Und steckte die so geschälten Zweige in die Wasserrinnen der Tränken vor die Herden, die da zum Trinken kommen, und sie wurden warm [brünstig], wie sie zum Trinken kamen.
39. Die Herden wurden brünstig vor den Zweigen; und es wurden von den Herden Fleckige, Gestreifte und Buntscheckige geboren."

Aus der obigen Schilderung ersieht man, daß Jakob einen weißgeschälten Zweig in die Tränkrinne steckt; dies soll aber mit der Absicht geschehen, einen Wurf gefleckter und buntscheckiger Tiere zu erzielen, die nach der Vereinbarung Jakob als Entlohnung zufallen. Die Exegese erblickt darin eine „betrügerische Handlung"; „eine Uebertölpelung des von einem Listigeren betrogenen Betrügers Laban"; „einen Streich über den die ganze Hirtenwelt Kanaans und Umgebung sich den.

Bauch vor Lachen hält"; „der Erzähler scheint förmlich aufzugehen in dem Gedanken, wie der Zuhörer über den trefflichen Witz in Wonne schwelgt"! So ähnlich, wenn nicht ganz so, faßt die trockene Wissenschaft von der Bibelkritik diesen Abschnitt auf (vgl. Gunkel, Skinner und z. T. Kittel usw.).[75]) Ob dies berechtigt ist, werden wir bald sehen.

Die erste sich von selbst aufzwingende Frage, welche kaum minder wie die folgenden, Lücken in die Beweisführung unserer Wellhausen, Gunkel, Skinner usw. reißt, entsteht in dem Augenblick, in welchem versucht wird der Ursache nachzusinnen, die den Erzvater hindert, den „betrügerischen Hirtenkniff" auch bei den Schafen anzuwenden; im wohlverstandenen Interesse Jakobs liegt es doch, recht viele schwarze Lämmer — rede man einmal in der Phraseologie der Modernen — zu „ergattern". Diese bilden doch die Lohnhälfte einer Abmachung, die (selbst nach der Forschung) gegen die „guten Sitten" auch von heute nicht verstößt. Man hört aber nichts von schwarzen Stäben.

Eine zweite Schwierigkeit bedarf der Aufklärung. Haben die Stäbe wirklich ein „Verglotzen oder Versehen" bei den noch nicht einmal schwangeren Tieren hervorgerufen und die Würfe beeinflußt, so ist es nicht recht erklärlich, weshalb ein fachmännischer Kollege Jakob nicht anrät, es doch einmal mit lebenden scheckigen Tieren zu versuchen.[76]) Eine Menge allerhand gezeichneter Schafe war doch in der Herde vertreten.

---

[75]) „Jakob hat seine Künste und Listen durchaus nicht abgetan, sondern hat sie, je älter er geworden ist, um so besser gelernt; er hat den alten Fuchs Laban und seine feinen Praktiken noch überboten, und als er aus dieser hohen Schule der Betrügereien zurückkam, hat er seinen Bruder erst recht meisterhaft betrogen . . . . Sicherlich darf man in dieser Freude des alten Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal an Betrug und Lüge keinen Anstoß nehmen läßt, einen charakteristischen Zug seiner Anlage sehen . . . . ." (Gunkel von heute wird es wohl dankbar empfinden, wenn wir seine Ausführungen hier im Satze abbrechen). Vgl. Handkommentar 33, 12—17.

[76]) Wellhausen (Comp. d. Hexateuchs [2], S. 41) glaubt, daß die brünstigen Tiere im Wasser die Spiegelung der springenden Böcke und die

Zu dritt sei aber hier ernstlichst gefragt: Welcher Vorteil erwächst denn Jakob und welcher Nachteil dem Laban von der nicht abstreitbaren Tatsache, daß die Herde buntscheckige Tiere geworfen hat? Nach der Abmachung mit Laban hat Jakob — wie wir wissen — auf die scheckigen (darunter sind alle mehrfarbigen zu verstehen) Ziegen und die schwarzen Lämmer Anspruch. Dagegen verbleiben Laban alle anderen Ziegen und Schafe. Man behalte dies im Kopfe und sei sich dessen immer klar! Weiter darf nicht vergessen werden, daß die gesamten Herden scheckige Tiere warfen; da müssen aber die jungen Lämmer (Schafe) ebenfalls scheckig gewesen sein. Das ist jedoch ein großer Nachteil für Jakob, denn ihm gehören vereinbarungsgemäß allein die schwarzen Lämmer. Dürfte es auch schwer sein mit Bestimmtheit zu sagen, welche dieser zwei Tierarten der Labanschen Herde in der Mehrzahl war, es genügt doch schon, wenn man (um niemand zum Widerspruch zu reizen) annimmt, die Ziegen und Lämmer hätten sich die Wage gehalten; dann kann aber der Stammvater keinen übermäßigen Vorteil erlangt haben. Was er mehr an Ziegen, hatte er weniger an Schafen verdient. Eine Herde ohne Schafe ist erst eine halbe Herde. Deshalb ist der Schluß verfehlt, der aus der Manipulation des Patriarch-Hirten die sträfliche Absicht erwiesen haben will, mittels der Zweige eine rein scheckige Zucht herbeizuführen. Mit diesen Mandelbaumzweigen muß es demnach eine andere Bewandtnis haben.

Nach dem genauen Wortlaut in Vers 30, 38 (oben enthalten) erkennt man allein, daß die Tiere beim Anblick der Stäbe oder Zweige warm, hitzig oder brünstig wurden. Der sich anschließende weitere Satz (39 s. o.) sagt uns auch nur, daß die Herde an den Stäben brünstig wurde, erst in einem weiteren

---

weißgeschälten Stäbe (Zweige) erblickten, damit aber denken mußten, sie werden von scheckigen Tieren begattet. Also, auch dieser übersieht, daß es eine Unmenge weißer und scheckiger Schafe gab, die den Zweck der Zweige in geeigneter Form erfüllen konnten. Laban hatte ja bloß die scheckigen Ziegen und schwarzen Lämmer der Herde entnommen.

Satzteil wird von dem Wurfe geredet. Ist das der Fall, so scheint mit ebenso großer Sicherheit die Vermutung berechtigt, daß die Stabzweige von Jakob mit der auch im Interesse Labans liegenden Absicht aufgestellt wurden, den Geschlechtstrieb der gesamten Herde und damit deren Trächtigkeit zu erhöhen. Als erfahrener Züchter und Teilhaber nicht allein dazu berechtigt, in seiner Stellung zum Haupteigentümer war Jakob sogar verpflichtet, die Zuchtergebnisse mit allen Mitteln zu steigern und lohnend zu machen. (Daß eine wenig pietätvolle, destomehr unfreundliche Exegese das harmlose Hülfsmittel als betrügerische Handlung auffassen wird, konnte der alttestamentliche Erzähler wohl kaum ahnen. Bezeichnenderweise folgert die Tradition aus der neutralen weißen Farbe der Stäbe, daß Jakob in seinem felsenfesten Gottvertrauen die für ihn vorteilhafte Zuchtfarbe durchaus nicht beeinflussen wollte. Vgl. Or. Hachajim, Beer Majim Chajim.)

Wir nähern uns jetzt der schwierigsten Stelle im soeben behandelten Pentateuchabschnitt (ib. 30,40). Die kritische Bibelforschung jeder Richtung und jeder Farbe hat sich unter einem nicht zu überbietenden Aufwand von Scharfsinn, Interpretierungskunst und Spitzfindigkeit auf die Erklärung dieses Verses geworfen. Man schreibt ihm bald dem J, bald dem E, und, weil alles nicht helfen will, mit demselben wehleidigen Resultat beiden zusammen zu.[77]) „Dieser Satz (-teil) sprengt Anfang und Ende des Verses, die innerlich zusammengehören, auseinander und hat zur Voraussetzung, daß die bunten Tiere in der Nähe der weißen sind, eine Voraussetzung, die nach 35 ff. für J nicht stimmt." (So Gunkel, der zwar sonst seine eigenen Wege wandelt, hier aber, gefesselt von der „geheiligten Tradition vom Hirtenkniff" Jakobs, der ja immer ein „listiger Betrüger" bleiben muß, wenigstens mit dem Erzähler hadert.) Der draufgängerische Wellhausen wirft einfach mit üblicher Nonchalance das ihm unbequeme Satzstück in die Unermeßlichkeit des Raums und eliminiert ויתן פני הצאן אל עקד וכל חום בצאן לבן ruhig, als hätten in diesem 21 Worte enthaltenden Vers nur

[77]) Vgl. Holzinger's Tabelle.

deren 12 gestanden; d. h. nichts mehr und nichts weniger als, möge sich den Kopf zerbrechen, wer will, ich tu's nicht! Auch Skinner folgt errötend seinen Spuren und denkt sich bei den 9 Worten höchstens, es wäre besser, wenn sie nicht daständen, es geht aber zur Not auch ohne sie. Ergo wirft er sie ebenfalls als lästige Outsider hinaus. Da verlohnt es sich schon, den Passus I Mos. 30, 40 näher in Augenschein zu fassen und seinen Inhalt wiederzugeben:

> „Und die Lämmer sonderte Jakob und setzte Leittiere[79]) zu den Gefleckten [Ziegen] und zu allen [auch den vorerst gesonderten] Schwarzen [Schafen] in der Herde Labans [ursprünglich ihr zugehörend]. Und machte sich eine eigene Herde und vermengte sie nicht mehr unter die Herde Labans".

Im Anschluß an unsere früheren Ausführungen erkennen wir jetzt, daß Jakob bereits darangeht, die von dem Geburtenzuwachs der Labanschen Herde ihm zufallenden Tiere in eigene Zucht zu nehmen. Man hätte nun meinen müssen, im wohlverstandenen Interesse des Patriarchen wäre der empfehlenswerteste Platz für die nun in das Eigentum Jakobs übergegangenen Tiere inmitten der alten Labanschen Mutterherde zu suchen. Der Anblick vieler buntscheckiger Tiere hätte die Wurffrequenz, was Streifung, Fleckung und Farbe anbetrifft, ja unbedingt erhöht. Furcht vor Verwechselung kann nicht vor-

79) Vgl. Targum Jonathan und seinen Kommentar z. St. Von heutigen Exegeten hat nur Ehrlich (Randglossen zum A.T.) sich der Targum-Uebersetzung genähert, und gibt פני הצאן durch „Ausbund der Schafe", ohne Hinweis auf Targum, wieder. Ähnliche Wortverbindung: פני הדור.

Kleine Ursachen, große Wirkungen! Über den Leithammel, will sagen פני הצאן, sind so große Gelehrte zu Fall gekommen, denn, das wird doch die böseste Kritik zugeben, in der sinnentsprechenden Fassung des Jonathan-Targum ist der Satz von kindlicher Einfachheit; die 9 in der Luft schwebenden Worte des Urtextes finden dabei aber ein Unterkommen in ihrer alten Sippschaft.

gelegen haben; die Jakobschen Tiere waren doch an ihrer Farbe kenntlich.[79])

Die gangbarste Lösung bietet noch die — auch von jüdischen Erklärern geteilte — Annahme, der Stammvater hätte sich eine gewisse Lohngrenze freiwillig gesetzt (man denke an das dem Pächter gebührende Ertragsdrittel שליש ריוח des Talmud). Da der Patriarch nun sah, daß dank einem freundlichen Geschick, welches er in inniger Frömmigkeit und Herzenseinfalt der übergroßen Gnade und dem Segen Gottes (ibid. 31, 9 u. 42) zuschrieb, scheckige Tiere reichlich geworfen wurden, so hielt es Jakob für seine Pflicht, von der Herde Labans n i c h t s mehr zu beanspruchen, sondern allein mit dem ersten Ertrage fürlieb zu nehmen. Seine völlig abgesonderte, für sich weidende Herde sollte unter dem Segen Gottes sich vermehren. Dem Patriarchen schien dies reichlicher Lohn.[80])

Das in direkter Folge sich anschließende Verspaar 41 und 42 bestätigt augenscheinlich die traditionelle Anschauung, denn es sagt uns dort:

„Und es geschah allemal, so Frühreife der Herde sprungzeitig wurden, hatte Jakob die Zweige [auch Stäbe] hingelegt שם vor die Augen der Herde in die Rinnen, damit sie hitzig wurden [oder sich bespringen ließen] an den Zweigen. Bei den Spätreifen לא ישים wird er sie nicht hineinlegen; es

---

[79]) Wie schon eingangs betont, hatte ja Laban in richtiger Erkenntnis der Tatsache, daß das Vorhandensein bunter Tiere in der Herde der scheckigen Zeugung förderlich sei, diese mit den schwarzen Lämmern von vornherein schleunigst entfernt; und wie die Tradition bemerkt, indem sie auf כל אשר לבן בו „alles, was irgend etwas weiß an sich hatte" aufmerksam macht, dies so gründlich besorgt, daß auch nicht ein Böcklein zurückblieb, welches ein noch so kleines weißes Härchen, selbst am Klauenansatz, aufwies (Nachmanides).

[80]) Nichtsdestoweniger kann unterstellt werden, daß Jakob sich aus Gründen, die im bekannten Charakter Labans zu suchen sind, es vorzieht, möglichst reinliche Scheidung zwischen beiden Herden herbeizuführen; ebenso will er auch vermeiden, daß seine eigenen Tiere den anders gezeichneten nachwerfen.

werden [deshalb] die Spätreifen [diese im Ganzen] des Labans, die Frühreifen [in vereinbartem Maße] des Jakobs [Eigentum]."

Manch skeptisch Veranlagter dürfte vielleicht aus Targum Jonathan בכל עידן dennoch eine von Jakob auch später noch fortgesetzte züchterische Behandlung der Frühreifen folgern wollen. Ihm sei da folgendes der Beachtung empfohlen: Nach Ansicht hervorragender Fachmänner der Viehzucht, wie v. Nathusius, Settegast u. a., hat die Frühreife einen nachteiligen Einfluß auf die Trächtigkeit. Die weiblichen Tiere werden vor der Zeit brünstig, und wenn man sie dem Männchen nicht zuführt, so neigen sie leicht zur Sterilität. Die männlichen Tiere sind geschlechtlich genommen wenig regsam und vielfach unfruchtbar. Die Ziege (Gais) speziell ist im ganzen 24 Stunden brünstig; Eile tut da not. Man begreift jetzt wohl eher — Rasseeigentümlichkeiten erhalten sich Jahrtausende — daß Jakob als tüchtiger Fachmann bei den Frühreifen vollkommen sachgemäß handelt, wenn er deren Geschlechtstrieb im gegebenen Moment mit allen Mitteln zu entfachen sucht, und die Zweiglein hineinsteckt, um die kurze Brunstzeit auszunützen. Bei den gelasseneren Spätreifen ist das aber nicht mehr nötig, da diese die für die Fortpflanzung nachteiligen Anlagen nicht mehr besitzen. Das häufige Vorkommen der Wendungen ויחמנה בבאן לשתות; ויחמנה אל המקלות; ליחמנה במקלות in Verbindung mit מקלות weist deutlich darauf hin, daß die Zweige nur der sexuellen Erhitzung dienen[80b]), nicht aber die Wurffarbe beeinflussen.

Gewiß muß uns dann auch die Schrift erzählen, daß die Erstlinge Jakobs Eigentum waren, wenn sie (nach Ansicht der Tradition) damit zu erkennen geben will, daß Jakob sich n u r

[80b]) Jene Ansicht, daß Baumzweige und Wasser wichtige Stimulative der Fruchtbarkeit sind, findet eine Stütze in der Symbolik. So fordert das Festzeremonial am Sukkoth Bachweiden, deren Beziehung zu den Stäben des Patriarchen die liturgischen Poesien des Hoschanatages (vgl. Machsor) wiederholt zum Ausdruck bringen. Auch jene Stelle des Hohen Liedes (8.5): „Unter dem Apfelbaum (-zweig) erweckte (erregte) ich dich: dort empfing dich deine Mutter, dort zeugte deine Gebärerin!" wird so erklärlich.

aus diesen ein- für allemal entlohnt. Nichts spricht dafür, daß dem Laban sein Löwenanteil an den Zuchterfolgen der Frühreifen etwa vorenthalten worden wäre. Ferner ersteht der Tradition eine wichtige Stütze für ihre Ansicht, sobald man bedenkt, daß Jakob von den Spätlingen nichts entnahm — dem Wortlaute des Verses nach — auch nicht den ihm zukommenden Teil der Fleckigen und Schwarzen. Selbst wenn wir der Kritik nachgeben und mit ihr meinen, die Spätreifen wären minderwertiger gewesen, entsteht die unabweisbare Frage: Welcher Schaden wäre denn Jakob entstanden, wenn er die Jungen dieser Spätlinge ebenfalls seiner Herde einverleibt hätte? Auch dies ist ein Vermögenszuwachs, den ein Geldgieriger gewiß nicht verschmähen wird. Mit apodiktischer Bestimmtheit ergibt sich daraus, daß der erste Ertragsgewinn, auch Jakobs letzter war. Der Schriftsteller scheint daher durch jene zusätzliche, eigentlich überflüssige Bemerkung sagen zu wollen, daß der spätere Reichtum des Erzvaters nicht durch die Zweige, sondern durch eine übernatürliche Macht, den Segen Gottes herbeigeführt wird. Die von den Modernen aber Jakob angedichtete „Profitwut" scheidet gänzlich aus (so oder teilweise ähnlich: Abarbanel, Or Hachajim und Beer Majim Chajim).[80a)]

Ziehen wir als Fazit des oben Gesagten in Betracht, daß:

1. sämtliche Zweige gleichfarbig sind, und — ohne jede Heimlichtuerei — der gesamten Herde vorgesteckt werden,

2. die weißgeschälten Zweige in ihrer neutralen Farbe, dem obenerwähnten Wortlaute der Bibelstelle nach, viel eher der Erhöhung des Paarungstriebes, als der Beeinflussung der Fellfarbe im Wurfe zu dienen scheinen,

3. an den Schafen selbst ein Versuch, schwarzfellige (diese sind ja bloß Jakobs Lohnanteil) mittels besonderer Zuchtmittel zu erzielen, nicht gemacht wird,

---

[80a)] Vgl. auch Gen. 31, 5, 7, 9, ff. und dann die von innerer Entrüstung zeugende Standrede Jakobs gegen Laban, dessen Anwürfe empört zurückgewiesen werden (ibid. 36—42).

4. die buntscheckigen Schafe Jakob nicht zufallen, sie bleiben das Eigentum Labans, und

5. Jakob in weiser Mäßigung auf die Erträgnisse der Spätlinge, obwohl sie einen beträchtlichen Gewinnanteil darstellen, aus freien Stücken verzichtet, so ergibt sich mit unantastbarer Gewißheit, daß der Patriarch mit voller Berechtigung sagen durfte: „Meine Gerechtigkeitsliebe zeuge für mich!" (30, 33), aber auch weiter die Tatsache, daß jeder Versuch aus der Manipulation Jakobs einen gegen unser Sittlichkeitsgefühl verstoßenden Akt zu folgern, eine Versündigung an dem hehren Geist, der die Heil. Schrift durchweht, und eine sträfliche Verunglimpfung der Gestalt des frommen Patriarch-Hirten bedeutet. Wie befremdend muß es aber dem unbefangenen Bibelleser und Forscher erscheinen, wenn gerade diese Verse (40 u. 41) einer bestimmten religionswissenschaftlichen Richtung unausgesetzt Gelegenheit und Anlaß geben, Erörterungen über den Tiefstand israelitischer Ethik anzustellen.

Während die sonst weitherzige Quellenscheidung — nach der diese Erzählung von Dubletten und Wiederholungen überfließt — eigenem Geständnis nach (s. o. S. 144), darauf verzichten muß, gewisse Partien des Bibeltextes zu verwerten, ergibt sich aus dem Vorgetragenen der einheitliche Charakter der gesamten Darstellung unter Berücksichtigung aller ihrer Teile. Dadurch wird aber die herrschende Auffassung genügend widerlegt, sodaß eine ins Einzelne gehende Kritik sich erübrigt; zumal wenn es gelingt, dem Banne alter Schulvorstellungen sich zu entwinden [80c]).

[80c]) Auf die Erklärungsversuche von A. Jeremias a. a. O. ist hier nicht eingegangen worden. Man mag selbst — abgesehen von der sorgfältig zu erwägenden grundsätzlichen Stellungnahme — die Berechtigung der astral-mythologischen Erklärungsweise in gewissen engen Grenzen (Verständnis dunkler Redewendungen, Klangfarbe und Stil der Geschichten) anerkennen, ja sogar ihr zugestehen, der Erzähler wolle durch versteckte Hinweise, Anspielungen, sprachliche Entlehnungen bewußt einen Doppelsinn erzielen, so darf man sich doch — zumindest bei Schilderungen, die den damaligen

§ 20.

Talion.

Unter den Rechtsinstituten der Thora, die Kittel als „doch nicht unserer heutigen Moral entsprechend" klassifiziert, führt er (S. 60) u. a. ohne weitere Begründung, allein auf 2 Mos. 21, 24 bezugnehmend, das jus talionis, die rein äußerliche Wiedervergeltung, an. Ob dieses Prinzip kurzerhand als unmoralisch abgetan werden kann, muß angesichts des Umstandes schon, daß kein Geringerer als Kant die Anwendung des „gewaltigen und blutigen" Vergeltungsprinzips in der modernen Rechtspflege fordert, ernstlich bezweifelt werden. „Wer stiehlt, muß auf bestimmte Zeit oder auf immer in den Sklavenstand versetzt, der Päderast kastriert und der Sodomit ausgestoßen werden"[81]. Und ihm sich eng anschließend, meint Günther[82]: „Deshalb ist auch das Recht der Wiedervergeltung keineswegs so roh und barbarisch, wie man auf den ersten Blick hin annehmen sollte, zumal wenn man berücksichtigt, daß es zunächst ein Korrektiv gegen die erlaubte Selbsthilfe des Einzelnen sein sollte. Wie bei den Gesetzen über die Blutrache müßte vielmehr[83] die Klugheit des hebräischen Gesetzgebers bewundert werden, welcher ein Prinzip aufstellte, das den spezifischen Charaktereigenschaften seines Volkes entgegenkam, ohne doch gegen die Gebote der Gerechtig-

---

Lebensverhältnissen durchaus entsprechen — nie über die schlichte Seite des Berichts hinwegsetzen. Übrigens wandelt hier ein Forscher von Ansehen ganz alte Wege. Es ist die jüdisch-traditionelle Lehre vom פרד״ס Pardes, jene alte Wahrheit von der vielfachen Exegetik, deren Glieder eines, der סוד (Mystik), durch Jeremias erneut zu Ehren gebracht wird.

[81]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre ed. Hartenstein IV, S. 227. Ähnl. schon R. Abraham Maimuni, mitget. i. d. gleichnam. Schrift Eppensteins (1914), S. 46.

[82]) Idee der Wiedervergeltung in Gesch. u. Philos. d. Strafrechts I (1889), S. 56.

[83]) Von uns gesperrt.

keit zu verstoßen." Ferner Maurer[84]): „In ihrem Ausgangspunkte und in ihrer Wesenheit ist die Rache durchaus nicht verwerflich und keinesfalls sittlich anstößig"[85]).

So haben auch Maimonides (nicht als Jurist, aber als Philosoph, Moreh Nebuchim III 41) und Philo (II 329) den Talionsgedanken dem jüdischen Recht als besonderen Vorzug angerechnet[86]). Aus apologetischen Gründen bedarf also die Talion keinerlei Hinwegleugnung. Im Gegenteil wäre es wenig ratsam, die Exegese des A.T. dem stetigen Wechsel der Strafrechtstheorien anvertrauen zu wollen. Deshalb soll hier nicht in eine moralische Bewertung eingetreten, sondern allein nach dem Bestande der Quellen untersucht werden, ob — eine Vorstellung, von deren Bann mancher unter uns sich nie losmachen kann — die Talion das charakteristische Prinzip des israelitischen Strafrechts ist.

Die Hauptstelle hierfür (Ex. 21, 22 f.) — deren genaue Erfassung ist für unsere späteren Ausführungen äußerst wichtig — soll wörtlich übersetzt werden:

22. „So aber Männer hadern und ein schwangeres Weib stoßen, sodaß ihre Kinder (Leibesfrucht) abgehen, ohne daß ein (weiterer) Unfall geschieht, so soll gestraft werden, wie es ihm der Mann des Weibes auferlegt und er soll (die Buße) geben (zahlen) nach (dem Ausspruche von) Schiedsrichtern.

23. Und wenn ein Unfall[87]) entsteht, so sollst du geben Person statt Person.

---

[84]) Vorlesungen über nordische Rechtsgeschichte V, S. 51.

[85]) Dieses „Kunststück", das jus talionis zu verteidigen, haben schon — wie man sieht — andere fertig gebracht, und Kittel könnte sich seine Bemerkung (S. 60) gegenüber dem Gutachterkollegen füglich sparen. Übrigens vergißt der Obergutachter dabei die fast allen modernen Gesetzgebungen eigentümliche Todesstrafe, jene Reinkultur der Talion.

[86]) Von späteren Schriftstellern sei u. a. erwähnt J. D. Michaelis, Mos. Strafrecht (1769) V, §§ 240—242.

[87]) Bezieht sich zunächst auf die Frau, in weiterem Sinne auf Dritte. Die LXX, welche einen Schaden beim Embryo annimmt und zwischen ausgebildetem und unausgebildetem Fötus unterscheidet (starke Nach-

24. Auge statt Auge, Zahn statt Zahn, Hand statt Hand, Fuß statt Fuß.

25. Brandwunde statt Brandwunde, Stichwunde statt Stichwunde, Hiebwunde statt Hiebwunde."

Zunächst befremdet schon die Anführung der Talionsformel in diesem Zusammenhange. Ein so wichtiges Prinzip müßte — soll es anders für das Recht grundlegend werden — am Anfange der gesetzlichen Bestimmungen über die Körperverletzung stehen, nicht erst bei einem gerade herausgegriffenen Sonderfall[88]). (Von Satzverschiebungen — ein bei der Kritik beliebtes Mittel zugunsten eines hergebrachten Schemas Unpassendes zu eliminieren — sehen wir ab, denn, wie gezeigt werden soll, löst auch ein solcher Versuch die zahlreichen Widersprüche nichts weniger als restlos.[89])

wirkung dieser Lehre im mittelalterlichen Strafrecht), wird von der modernen Exegese ebenso wie von der gesamten jüdischen Tradition abgelehnt. Gegen Geiger, Urschrift u. Übersetzungen, S. 437, der eine Spur dieser Auffassung in der Mechiltha wiedergefunden haben will, vgl. Rubin, Zeitschr. f. vglchd. Rechtswissenschaft, XX 120[7].

[88]) Budde, ZATW XI 109; Weismann, Talion u. öffentliche Strafe im mosaischen Recht in der Festschrift für Wach, S. 28. Die Ansicht, das jus talionis gelte allein für die schwangere Frau, ihrer erhöhten Schutzbedürftigkeit halber, hat schon Weismann (S. 25) gegen Günther (a. a. O., S. 56), Michaelis (a. a. O., §§ 273, 281), Nowack (Archäologie, S. 330, 1) u. a. widerlegt.

[89]) Um eine gemeinsame Basis mit der herrschenden wissenschaftlichen Anschauung zu gewinnen, beschränkt sich unsere Argumentation zu diesem Punkte auf solche Gründe, die auch nach den Ergebnissen der Literarkritik beachtlich sind. Jede Abweichung von der herrschenden Meinung wird daher besonders motiviert. Während z. B. auch J. Horovitz („Auge um Auge, Zahn um Zahn" in Judaica, Festschrift für Cohen 1912, S. 609—658; im Ergebnis mit uns übereinstimmend und naturgemäß in der Begründung sich bisweilen berührend) die Einheit des Pentateuchs als Voraussetzung gelten darf, stellt dagegen letztere für diese Schrift das quod demonstrandum erit dar, und deshalb hat diese Untersuchung von ganz anderen Gesichtspunkten zu erfolgen. Vgl. a. Baehr, Gesetz über falsche Zeugen, S. 23 f.

Bei den Versuchen, den Ursinn einer Bibelstelle zu ermitteln, dünkt sich die Kritik über das Zeugnis der Tradition erhaben, daher soll auf die im Talmud (Baba kama 83b f.) vorgebrachten Gründe hier nicht zurückgegriffen werden. Beiläufig gesagt, erfährt die Überlieferung neuer-

Ist weiter „Aug' um Aug'" wörtlich zu verstehen, so darf dies nicht minder bei „Leben um Leben" der Fall sein[90]). Die Kapitalstrafe ist jedoch nur bei vorsätzlicher Tötung anwendbar; eine Vorsätzlichkeit geht aber aus den Versen 22 u. 23 nicht hervor, was hier erwiesen werden soll.

Nun führt V. 18 als unmittelbaren Anlaß einer schweren Körperverletzung den Rib כי יריבן an. Es läge doch nichts näher, als einen Rib auch für V. 22 beizubehalten, wenn beide Tatbestände nur in der Person des Verletzten oder im Grade der Schädigung variieren. Dieser letztere Rechtsfall wird dagegen mit כי ינצו eingeleitet. Ein solcher Wechsel im Ausdrucke bei einem juristischen Schriftsteller, der sonst „einen guten logischen Fortschritt erkennen läßt, ein geschickter, scharf denkender Geist und eine legislatorische Kraft ersten Ranges ist" (Rothstein[91]), gibt zu denken. Es darf daher die andere Behauptung Rothsteins (58), der allgemeine Begriff der beiden Verba יריבן und ינצו sei derselbe, nicht ungeprüft bleiben[92]). Die Bedeutung des Wortes ריב steht ziemlich fest. Der Ausdruck begegnet uns (Jud. 8, 1) bei Gideon; es handelt sich dort um einen ernsten, „heftig geführten" Streit, nicht um Worte, sondern um die Sache. So auch beim Rechtsstreit des Gottes Israels mit seinem Volke (Hos. 4, 1; 12, 3). Ferner bei Micha, der als Gottesanwalt Israel zu kontradiktorischer Verhandlung auffordert (6, 2). Rib ist also nicht etwa Hänselei, sondern ernsthafter, zielbewußt geführter Streit[93]) (vgl. hierzu noch Gen. 26, 21; Dt. 17, 8; 21, 5; 25, 1; Jud. 12, 2; Jes. 1, 17; Jer. 3,34; Prov. 22, 23 u. v. a.).

---

dings durch die babylonische Praxis Bestätigung, denn die letztere zeigt, daß viele Bestimmungen in den Hammurabischen Gesetzen wörtlich nicht aufgefaßt wurden (vgl. Meißner, Mitt. d. Vorderasiat. Ges., 1905, S. 257 ff.). Die halachische Exegese hat Horovitz ausgiebig berücksichtigt.

[90]) Weismann, S. 55: Die Forderung „Leben um Leben" ist in demselben Sinne gemeint, wie das „Aug' um Aug'".

[91]) Das Bundesbuch u. d. religionsgeschichtliche Entwicklung Israels, S. 58 f.

[92]) Schon Holzinger wünscht eine Differenzierung.

[93]) Als Nebenbedeutung von Rothstein l. c. zugegeben.

Um aber über נצה Aufschluß zu erhalten, sei zunächst eine rein juristische Stelle gewählt, die uns am ehesten einen präzisen Sprachgebrauch verbürgt. Dt. 25, 11 bedient sich jenes Ausdrucks nizah bei zwei Männern, die aneinandergeraten, aus welchem Anlasse die Frau eines Beteiligten einen undelikaten Akt verübt, „um ihren Gatten von der Hand des Schlagenden zu retten"; eine Tat, auf welche „Handabhauen" steht[94]. Man müßte sagen: Wenn eine Frau unter eigener Lebensgefahr ihren in böse Schlägerei verwickelten Mann vor Verletzung oder gar Tötung zu schützen sucht, braucht sie in ihren Abwehrmitteln doch kaum wählerisch zu sein. Zu einem anderen Urteile gelangt man aber bei Annahme einer Zänkerei wegen eines nichtigen Wortstreites, der bloß hie und da zu Realinjurien führt. Beteiligte und Dritte wissen dabei, daß eine ernste Verletzung nicht gewollt ist. Dazu paßt auch ganz gut die Redewendung איש ואחיו (hier in engerem Sinne gebraucht; vgl. Malbim), „jemand, der mit seinem Bruder Händel hat". Für die Notwehr gilt begrifflich, defensio debet esse proportionata[95]. Ein Roheitsakt, wie die beabsichtigte Entmannung bei der Geringfügigkeit der drohenden Verletzung, fordert allen rechtens exemplarische Bestrafung. Es ist nach dem Obengesagten einleuchtend, Rib und Nizah sind keineswegs identisch; indes bedarf der Begriff des letzteren, zumindest nach der positiven Seite hin, noch der Klärung.

Jesaias 58, 4 bringt beide Ausdrücke in einem Satze:

„Ihr fastet zum Streit,
Und zum Hader,
Und dreinzuschlagen mit frevelhafter Faust!"

Der Rechtsstreit wird also hier allen vorangestellt, einen solchen führt man aus mehr oder weniger berechtigten Gründen. (Der inniger Reue dienende Versöhnungs- oder Fasttag ist für das Eintreiben von Schuldforderungen (ib. 3) gewiß der aller-

[94]) Später (s. u.) soll die Unhaltbarkeit jener Exegese, die in dieser Bemerkung eine gesetzliche Strafe sehen will, nachgewiesen werden; für jetzt ist dies belanglos.

[95]) Vgl. den gleichen Rechtssatz und die ähnliche Auffassung des Tatbestandes in Baba kama 28a.

ungeeignetste. Allein der nicht unsittliche Zweck und die in jeder Anrufung des Gerichts liegende Respektierung des Gesetzes gilt selbst dem Propheten als mildernder Umstand.) Schlimmer ist schon das ziellose Gezänk, der Hader, מצה Mazah. Beide sind aber gegenüber der rohen und wüsten Schlägerei — die sich über das Recht stellt — das weitaus geringere Übel [96]). Die dichterische Steigerung in der wohlgewählten Anordnung der Predigt ist jetzt unverkennbar.

Zur Probe auf's Exempel lese man ferner Ex. 2, 13: „Und er (Mose) ging hinaus am zweiten Tage und sah zwei hebräische Männer miteinander zanken, und er sprach zu dem U n g e r e c h t e n: „Warum schlägst du deinen Genossen?" Ein Fremder, der sich eben einer Schlägerei nähert, bei welcher beide Teile gleiche Aktivität entwickeln, kann sich kaum sofort ein Urteil über Recht oder Unrecht der Beteiligten bilden. Es dürfte demnach unter dem Ausdrucke נצים ein beschimpfender Wortwechsel zu verstehen sein, ein hin- und herwogendes Gezänke beider, aus dem Moses die Ungerechtigkeit der einen Partei — die erst zum Schlusse vor Tätlichkeiten nicht zurückschreckt — erkennen konnte. Ebenso meint das וינצו Lev. 24, 10, nichts weiter als Schimpfereien, keine Handgreiflichkeiten. Umsomehr als die nachmalige Lästerung des Delinquenten den Rückschluß auf eine im Wortgeplänkel gefallene Äußerung zuläßt. Eindeutiger ist noch Num. 26, 9: „. . . Dathan und Abiram, die da haderten הצו wider Moses und Ahron, mit der Rotte Korah in ihrem Hader בהצותם wider den Herrn." Auch die kluge Frau aus Theqoa (2 Sam. 14, 6) weiß nur zu berichten, daß ihre beiden Söhne — aus jedenfalls nichtigen Gründen (sie nennt diese auch nicht) — in Zank gerieten. Erst nachher ereignete sich das Fatale, „als niemand dazwischentrat". Der Charakter des Totschlags im Affekt wird zugunsten des Täters genügend hervorgehoben [97]). (Vgl. Ps. 60, 2.) So dürfte auch

---

[96]) Man beachte auch das Waw-Präfix bei ולהכות. das verhindern soll, in diesem Infinitiv eine Apposition zu מצה zu erblicken.

[97]) Bei dieser Auffassung ist es müßig, mit der Kritik (Budde) ויכו האחד את האחד als Interpolation zu streichen.

Prov. 17, 19, das nach üblicher Wiedergabe „an Parallelismus zu wünschen übrig läßt" (Wildeboer), verständlicher erscheinen:

> „Wer Missetat liebt, liebt das Gezänk; wer seine Tür hoch macht (wer seinen Mund großsprecherisch aufreißt), sucht den Bruch."

Mögen die Ausdrücke Rib und Nizah sich in der erzählenden Prosa wie teilweise einander deckende Kreisflächen verhalten; beim Gesetzgeber haben sie notwendigerweise scharf umschnittene Konturen. Mithin enthält V. 18 die Folgen des (der beabsichtigten Körperverletzung vorausgehenden) Rib im technischen Sinne: Der Schlag wird „mit dem Stein oder der Faust" bei Voraussehbarkeit oder in Erwartung eines tötlichen Ausganges geführt (ähnl. Rothstein, S. 18), also vorsätzliche Körperverletzung in reinster Gestalt. Dagegen geht V. 22 von der Mazah aus, dem Gezänk, das nicht schon als solches, höchstens seiner nicht notwendig eintretenden Folgen halber juristisch beachtlich wird [98]). Hier handelt es sich allein um die Schädigung einer fremden schwangeren Frau, die am Streite unbeteiligt ist, sichtlich ein kulposes (absichtsloses) Delikt [99]). Würde nun auf solch' fahrlässige Tötung die Kapitalstrafe stehen, so befände sich das Bb in unlöslichem Widerspruch mit sich selbst, da es im V. 14 (eine Stelle, deren Echtheit bisher nicht bestritten wurde [100]) für den Fall der Fahrlässigkeit Exilierung vorschreibt.

---

[98]) Diesen Unterschied zwischen Rib mit der Absicht als begriffskonstituierendes Merkmal und der מצה oder קמבה hebt treffend Mecklenburg (a. a. O. ad. Dt. 25,1) hervor; unrichtig Saalschütz, Mos. Recht II S. 551.

[99]) Selbst bei abweichender Deutung von nizah läge bezüglich der Frau eine aberratio ictus vor, die selbst ein primitives Recht kaum ohne weiteres unterschiedslos vom Dolus behandeln kann. (Im Talmud kontrovers; u. a. Sanh. 79a. Baba kama 44b, Mechiltha). Für unsere Auffassung von נצה vgl. noch jer. Sanh. IX; Mecklenburg z. St. gegen Ehrlich (Randglossen).

[100]) Vgl. z. B. Wellhausen in Mommsen, Fragen zum ältesten Strafrecht, S. 96 u. a. a. O.; Baentsch, Das Bundesbuch, S. 18; Rothstein, S. 11, sowie die Kommentare.

Bei wörtlicher Auffassung der VV. 23—25 ergäbe sich weiter folgende Rechtslage: Für den Mordversuch mit dem Ergebnis schwerer Lebensgefährdung greifen rein geldliche Folgen Platz (19), bei der noch so geringfügigen, dazu fahrlässigen Körperverletzung soll aber eine — ohne Zustimmung des Verletzten — unablösbare Leibesstrafe vollzogen werden (23 f.). Eine solche Regelung verstößt auch gegen ein weniger ethisch orientiertes Rechtsempfinden. So kennt der Kodex Hammurabi (§ 206) bei Fahrlässigkeit nur die Geldentschädigung. Will man darüber hinwegsehen, so müßte doch zumindest erwartet werden, daß jener pervers anmutende Rechtssatz des Bb eindeutig zum Ausdruck käme. Die herrschende Meinung[101]), dies er-

---

Erst neuerdings hat Weismann, l. c., S. 79, die Verse 12 bis 17 als priesterliche Glosse ansehen wollen, aber aus wenig stichhaltigen Gründen, wie folgendes zeigt. Selbst wenn die Formel מות יומת (mot jumat) — die Richtigkeit der literarkritischen Fixierung vorausgesetzt — dem Priesterkodex eigentümlich wäre, so spricht doch für die Ursprünglichkeit der Versgruppe jene ausdrückliche Bestimmung über den Mord, die in einem Rechtsbuche nicht fehlen darf. Daß diese Versgruppe nicht mit כי (ki) oder אם (im) eingeleitet ist, charakterisiert sie durchaus nicht als Zusatz, denn ihre Regeln sind Leitsätze eines allgemeinen Prinzips, nicht bloß kasuistische Entscheidungen (vgl. Ex. 23, 1, 3, 6 u. a. St.). Ferner kennen schon weit primitivere Rechte Verbrechen, die mit öffentlicher Strafe geahndet werden. Vor allem sind aber ganz ähnliche, ja dieselben Tatbestände bei Hammurabi (§§ 192, 195) behandelt, und gerade hier liegt es nahe anzunehmen, daß die Bibel bewußt die Strafe ihren höheren sittlichen Prinzipien entsprechend formt (vgl. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung). Endlich läßt sich nicht bestreiten, daß schon das älteste israelitische Recht die Absicht für wesentlich hielt, diese ist ja für das Strafmaß entscheidendes Kriterium. (Für das gemeinsemitische private Strafrecht vgl. Müller S. 224; s. auch Ex. 21, 28 u. 29; für das religiöse Verhältnis s. Bennewitz, Die Sünde im alten Israel, S. 113 ff., Sellin, Beiträge I, S. 158 ff.) Auch aus Num. 35, 16—24, worauf sich Weismann beruft, läßt sich seine Behauptung nicht erweisen, da doch stets noch mit der Möglichkeit gerechnet werden mußte, daß der Bluträcher konkurrierend eingriff. Der unzweifelhaft richtige Kern in Weismanns Argumentation wird später berücksichtigt werden.

[101]) Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Weismann, S. 29, diesen Gegensatz als einzigen Grund für den wirklichen Strafvollzug

helle ohnehin aus der Gegenüberstellung der Verse 19 u. 22 zur Versgruppe 23 bis 25, trifft aber, wie ein weiterer Vergleich mit Hammurabi lehrt, nicht zu. Dieser Kodex bedient sich bei der (für den Dolus) angedrohten Talion (§§ 196, 197) eines Wortes u-cha-ap-pa-du, das unstreitig „zerstören" bedeutet; damit wird dort die völlige Vernichtung des Gliedes beim Kulpaten anbefohlen. Auch das Bb (merkwürdigerweise an einer denselben Tatbestand behandelnden Stelle) bringt (26 u. 27) u. a. das Wort „zerstören", insofern es den Lehrfall beschreibt; wird aber der Rechtssatz formuliert, umgeht es jenes שחת „zerstören" und gebraucht das harmlose נתן natan. Das meint nach der Autointerpretation in Mischpatim, V. 19 (שבתו יתן Säumnis „geben"), die reine Geldabfindung. Deshalb muß ונתתה. das „Geben" im Vers 23, dasselbe besagen (vgl. Baba Kama 84 a).

Diesem Beweise sei noch ein weiterer hinzugefügt: Die Talionsformel zählt neben den zu ahndenden Gliedverstümmelungen dreierlei Verletzungen auf, u. z. die Brandwunde, die äußerlich leicht erkennbare Beule und die Innenverletzung (25)[102].

Eine ideale Wiedervergeltung ist schon in den ersten beiden Fällen kaum möglich (weder nach dem Grade ihres Entstehens, noch nach dem ihrer, bei jedem Menschen anders gearteten Folgen); beim letzten Fall, dem inneren, in seinem Umfange nicht feststellbaren Leibesschaden wäre die Anwendung der Talion ein Nonsens. Und dazu stände ihrer Vollstreckung — dies darf nie übersehen werden — jene klare Gesetzesbestimmung aus V. 19 entgegen, die für Gesundheitsstörung einfach

---

anführt; auch er geht von Buddes Konjektur aus, auf die noch zurückgekommen werden soll.

[102]) Die Wiedergabe des Ursinns für das einzelne Wort schwankt; jedenfalls bezieht sich eins davon auf die Innenverletzung, vgl. auch die Exegese jer. Baba kama VIII 1. Die Dreiteilung der Verletzung in den germanischen Volksrechten (Lähmung, Blutwunde und Verstümmelung) bietet ein nützliches Analogon (vgl. zu letzterem Geffcken in s. Ausg. d. Lex Salica ad L. 17, § 3).

„Ersatz der Säumnis und Heilkosten" fordert, im übrigen aber den Täter ausdrücklich straffrei läßt[103]).

Die herrschende Ansicht lehrt, jene Stelle meine allein den inneren Schaden ohne jedes äußere Kennzeichen, demnach nicht die Beule, Wunde u. dgl. Eine Schlägerei zwischen mehreren Männern, die mit der schweren Abfuhr eines Hauptbeteiligten endet, ohne regelrechte Püffe und Stöße, trägt aber zu sehr den Anschein einer Erfindung zugunsten des Schemas. Versteht man aber V. 19 richtig, so umfaßt die dort festgesetzte Entschädigung auch jene regelmäßigen Begleiterscheinungen einer Rauferei und verneint damit jede wörtliche Auffassung der Talionsformel. Dies bestätigt auch arg. sil. der Kodex Hammurabi, welcher sonst das jus talionis in seinen äußersten Konsequenzen restlos durchführt. Aber eben deshalb, weil er noch mit dessen blutiger Exekution rechnet, beschränkt er die Talion auf ausführbare Fälle. Mit Recht fehlen daher in seinem Verstümmelungskatalog (§ 193 ff.) die letzerwähnten drei Wundarten.

Nun setzt das Bb (ibid. 29 u. 30) in einem einzigen Falle, bei Tötung eines Menschen durch den stössigen Ochsen, anstelle der dem Eigentümer angedrohten Todesstrafe fakultativ die Auslösung. Meist[104]) wird hieraus durch Analogieschluß Gleiches für alle Körperverletzungen gefolgert. Allein eine solche Beschränkung des jus talionis hätte doch als allgemeine Rechtsnorm neben dessen Formel gesucht werden müssen, nicht bei einem Unterfall.

Zur Klärung dieses Umstandes muß bemerkt werden, daß es sich hier in Wirklichkeit nicht um einen irrelevanten zivilrechtlichen Nebenfall handelt, sondern um ein, auf ein anderes Rechtsgebiet, die strafrechtliche Haftung des Tierhalters, übergreifendes Lehrbeispiel. Ein Rind, das als stössig bekannt, dessen Eigentümer bereits verwarnt wurde, tötet einen Menschen. Das Gesetz schreibt Steinigung des Tieres

[103]) Dieses Argument hat schon Nachmanides z. St. betont.

[104]) So schon Pufendorf, De jurae naturae et gentium (1706), VIII 3 § 27; aber auch neuere Gelehrte.

vor, „aber auch sein Herr soll sterben (יומת jumat). Wird ihm ein Lösegeld auferlegt, so soll er Leibeslösung geben nach dem ganzen Umfange des ihm auferlegten". Der Tierhalter ist also nicht schlechthin Mörder oder Totschläger, ermangelt es doch des individualisierten Tötungsvorsatzes. Allerdings, infolge der vorangegangenen Verwarnung ist grobe Fahrlässigkeit mit einem deutlichen Stich ins Vorsätzliche gegeben; ein Schulfall des dolus eventualis, erschwert durch die drohende Gemeingefährdung. Nicht unbillig tritt daher das privatrechtliche Moment — zugunsten des öffentlich-rechtlichen — völlig in den Hintergrund, und freies richterliches Ermessen entscheidet allein nach dem Grade der Schuld (des Verstosses gegen die dem Halter eines gemeingefährlichen Tieres obliegende Diligenz bei der Hütepflicht, ולא ישמרנו) und seiner mehr oder minder einwandfreien Erweislichkeit, ob die Kapitalstrafe zu verhängen[105]) oder ein Lösegeld zu bestimmen sei[106]). (יושת. als logisches Subjekt ist die Gerichtsbehörde gedacht, im Gegensatz zur Privatstrafe, כאשר ישית עליו בעל האשה. ibid. 22.) Wohlverstanden, nicht etwa eine Entschädigung nach dem Werte des Verletzten (Composition, wie ibid. 23 f.), son-

[105]) Wie schon von anderer Seite (vgl. Frankel, „Einfluß", S. 94, u., gegen Geiger, a. a. O., S. 448, Ritter, „Philo u. d. Halacha" (1879), S. 134, u. v. a.) gezeigt wird, verliert jene Bestimmung durch die Wendung: וגם בעליו יומת (im Gegensatz zu מות יומת) mit der nahegelegten Rechtswohltat des Kofer jede Schärfe. Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß die Sache hier nicht so ernst gemeint ist. Der Kofer, die Lösung, ist die ständige Regel in der Praxis. Der Passus: „Und auch sein Herr möge sterben" will mehr hypothetisch sagen: auch der indirekte Urheber jenes Unfalles hat den Tod verdient (Mechiltha u. a.). Würde der Gesetzgeber die Tötung des Tierhalters ernstlicher meinen, so hätte er dessen Bestrafung vor, und nicht hinter der des unverständigen Tieres gefordert (vgl. hierzu Lev. 20, 15 bei der Bestialität, wo der Täter zuvorderst mit der Todesstrafe bedacht wird מות יומת und dann erst das mißbrauchte Tier erschlagen werden muß; auch fehlt dort das unbestimmte וגם). Eine nicht zu unterschätzende Stütze hat hier die mündliche jüdische Überlieferung durch das im Kod. Hammurabi (s. w.) bezeugte ursemitische Recht erhalten.

[106]) Ähnlich Philo.

dern unter scharfer Betonung des öffentlichrechtlichen[107]) Standpunktes eine strenge Geldstrafe (als „Loskaufung“, כפר kofer)[108]), die den Verhältnissen des Delinquenten und dem subjektiven Grad der Verschuldigung zu entsprechen hat.

Unsere Ausführungen erfahren hier eine interessante Beleuchtung durch den Kodex Hammurabi, der den Tierschaden weit milder, nach rein privatrechtlichen Gesichtspunkten (§§ 250—252) regelt. Jene eigentümliche Milde Hammurabis beweist jedoch bloß, daß ihm der die Höhenlage der alttestamentlichen Ethik voraussetzende Gedanke von der Verschuldung am Gemeinwohl noch ziemlich fern liegt, obzwar die Rigorosität des Bb auch auf die erhöhte Schutzbedürftigkeit gegen Tierschäden zurückgeführt werden mag (in dem agrikulturellen Gemeinwesen Israels sind solche entschieden häufiger als im handeltreibenden Babylon)[109]).

Kehren wir zu dem kurz vorher erwähnten Gedanken des Kofer zurück, so verrät dieser im Verein mit der prägnanten Art des (jeden privatrechtlichen Einspruch negierenden) Strafausmasses ein so hohes Offizialinteresse bei der Deliktsverfolgung, daß man logischerweise demselben Recht nicht etwa zumuten darf, es kenne noch weiter eine Alternativobligation mit hemmungsloser Wahlberechtigung des Verletzten zwischen Verstümmelung (bez. Tötung) und Busse. (Eine obligatorische Vollstreckung gegen den Willen des Verletzten — die wohl kaum jemand ernstlich diskutieren wird — ist bei ihrem rein privatrechtlichen Charakter, den in seiner ganzen Bedeutung

---

[107]) Aus dem Nachsatz im Vers 22: ונתן בפללים (die Buße wird gezahlt nach Prüfung ihrer Angemessenheit durch Schiedsrichter) erhellt arg. contr., daß hier — obzwar unter Umständen Vermögenskonfiskation ausgesprochen werden kann (V. 30) — an eine Nachprüfung nicht gedacht wird, da doch die öffentliche Behörde als höchste Instanz die Entscheidung fällt. Rechtsverfolger ist d o r t der Ehegatte, h i e r die Öffentlichkeit.

[108]) Vgl. Weismann l. c.

[109]) Vgl. Müller, a. a. O., S. 165. Allerdings dürfte nicht — wie dieser meint — die Haftung des Eigentümers mit seinem Leben, sondern, wie bei jedem andern Tierschaden, die reine Noxalhaftung urrechtlich sein. (Vgl. auch Weismann, S. 49,1.)

Weismann erkannt hat [110]), noch weniger denkbar). Gemeinverständlicher ausgedrückt: es ist geradezu widersinnig anzunehmen, dasselbe Recht, das einerseits den **d o l o s e n** Tierhalter dem Zugriff der verletzten Partei entzieht, um ihn nach freiem richterlichen Befinden zu strafen, würde andererseits den f a h r l ä s s i g e n Täter auf Gnade und Ungnade der guten oder bösen Laune des Verletzten (oder seiner Angehörigen) überlassen.

Je länger bei der Betrachtung jener Bibelstellen verweilt wird, desto mehr muß der Auffassung, es sei der Verletzte allein auf den rein geldlichen Ersatz angewiesen, Recht gegeben werden [111]).

Indes bedarf noch — bevor zu einem endgültigen Ergebnis gekommen werden kann — die T a l i o n s f o r m e l gründlicher Durchleuchtung. Ihr erstes und wichtigstes Glied נפש תחת נפש (nephesch tachat nephesch), „L e b e n u m L e b e n !", soll drastisch auf wirkliche, blutige Vollziehung hinweisen. Aber gerade dieser integrierende Bestandteil der Formel kehrt bekanntlich in Lev. 24,18 wieder: „Wer ein Tier erschlägt, soll es ersetzen, [illegible] „L e b e n u m L e b e n !" Ist hier auch etwa gemeint, der Täter hat mit seinem Leben dafür zu büssen? Oder muß ihm ein Stück Vieh in gleichem Alter, Geschlecht und Gewicht erschlagen werden? Wäre dies vollgültige Kompensation? Ist

---

110) Dies hat Weismann in seiner eingangs erwähnten Schrift ausgiebig begründet. Seine Ergebnisse vorausgesetzt, werden daher hier die mit jener exakt-juristischen Auffassung unverträglichen, wenn auch geläufigen Ansichten (vgl. z. B. Baentsch, S. 18, 11) einzeln nicht mehr widerlegt. Auch die — soweit es auf den rechtsphilosophischen Grundgedanken ankommt — voll zutreffenden Ausführungen J a m p e l s (Vorgesch. d. Volkes Israel, 1913, S. 132 f.) bedürfen daher immerhin der Berichtigung. Die Thora hat nicht die Kompensationspraxis allein toleriert, sondern a priori ausschließlich anbefohlen.

111) Weismann l. c. (S. 56) hat daher insofern Recht, als er die wörtlich verstandene Talionsformel für unvereinbar mit V. 12 hält. Diese Tatsache gilt aber — wie noch weiter gezeigt werden soll — für andere, nicht minder wesentliche Bestimmungen des Bb. und jeder Versuch, sie etwa als Glossen zu streichen, ist gleichbedeutend mit der willkürlichen Zerstörung eines systematisch unentbehrlichen Teil jenes Buches.

nicht ausschließlich der Wert des getöteten Tieres und dessen Ersatz für die geschädigte Partei wesentlich? Muß das letztere aber fraglos zugegeben werden, so ist schon hieraus erwiesen, der Sprachgebrauch des Pentateuchs lehrt, daß selbst bei ausdrücklicher Anwendung der Talionsformel bloß die geldliche Entschädigung gemeint sei[112]).

Denn ebenso wie „Leben um Leben" im Leviticus beim Vieh sinn- und **nicht** wortgemässe Anwendung findet, erscheint auch eine ähnliche Formel in den nordgermanischen Volksrechten (bei entwickeltem Compositionsverfahren) in derselben übertragenen Bedeutung. Jene alten Rechtssammlungen[113]) mit ihren äquivalenten Ausdrücken, wie: „de vita componere", „gialdi tha lif gen livi!" und dem „Keine andere Busse sei gegeben, als das Haupt" meinen nichts anderes als das **Wergeld** (die Geldbusse bei Totschlag). Die uralte Formel wird ihres „schlagwortartigen"[114]) Charakters wegen unentwegt beibehalten, mag sie auch ihren ursprünglichen Sinn längst verloren haben.

Auch im Bb. fällt es auf, daß der Tatbestand des V. 22 (unabsichtlich geführter Stoß gegen eine schwangere Frau) doch nicht für die in V. 25 aufgezählten Verletzungen (Brand- und Stichwunde) kausal sein kann. (Dem hilft auch **Buddes** Konjektur, der V. 23 hinter V. 19 stellt, nicht ab, denn „נפש

[112]) Mehrfach betont, u. a. a. von Hermann **Cohen** (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit., 1900, S. 127); D. H. Müller l. c., S. 152; ähnl. Weismann l. c., S. [illegible]7, aber schon Kusari III 47.

Jener oft gerügten kritischen Arbeitsmethode entspricht die recht bequeme Annahme Baentschs, נפש sei — ausgesucht an dieser Stelle! — Glosse, was Weismann l. c. bereits zurückweist.

Im Talmud (Sanh. 79a, Kethub. 33b, vgl. Toss. ebda 35a) versteht Rabbi (ca. Chisqia) konsequent unter נפש Kompensation (daher unzutreffend Jampel l. c.). Wenn Jampel נפש als „Lebewesen für Lebewesen" deutet, so bestätigt dies umsomehr jene traditionelle Ansicht, wonach Ersatz durch Stellung eines andern Sklaven oder Zahlung seines geldlichen Wertes zu leisten sei.

[113]) Gesetze **Cnuts** I 29; vgl. das Zitat bei **Wilda**, Strafrecht d. Germanen, S. 318².

[114]) Weismann l. c.

als Leben um Leben paßt freilich nicht zu der Grundvoraussetzung von V. 18 b[a], V. 25 nicht zu der Art der V. 18 ins Auge gefaßten Verletzung", meint H o l z i n g e r.) Weiter ist es nach der Schilderung zumindest schwer feststellbar, wer von den Raufenden — es können ja mehr als zwei sein — der eigentliche Täter sei. Das ינצו macht die Mittäterschaft sämtlicher Teilnehmer wahrscheinlich. Und deshalb ist solidarische Haftung der Delinquenten anzunehmen [115]. Eine Anwendung der Talion ist dann aber, selbst in noch so unentwickelten Rechtszuständen ein Unding. Man muß wieder fragen: Soll jedem einzelnen Täter das Auge ausgeschlagen werden, oder nur einem, dann welchem? Dabei läßt — allem Anscheine nach — das bei weitem strengere babylonische Recht sogar bei Tötung einer schwangeren Frau in der Praxis stets Composition eintreten [116], umsomehr darf für das israelitische Recht das Gleiche erwartet werden. Wer aber trotzdem an die Ausübung des jus talionis glaubt, muß bedingungslos zugeben, daß gerade dieser, als Hauptexempel zu betrachtende Fall die prinzipielle Unmöglichkeit der wirklichen Ausführung der Talion beweist. Diese und die oben erwähnte Schwierigkeit entschwinden, sobald man in den g e s a m t e n Talionsformeln ein „Rechtssprichwort" [117] oder einen „juristischen Kunstausdruck" [118] sieht, der die Kongruenz von Schaden und Ausgleich wiederspiegeln soll.

Es kann aber — abgesehen von den schon angeführten Indizien — erhärtet werden, daß das Bb. die Talionssatzung

---

115) Vgl. S a a l s c h ü t z l. c., S. 448.

116) Dessen Wahrscheinlichkeit begründet D. H. Müller, S. 152; von Horovitz, a. a. O. S. 630, nicht entkräftet. Die weiteren Angriffe des letzteren gegen Müllers These — unbeschadet deren anderer schwacher Seiten — lassen außer acht, daß Hammurabis Menschenklassierung doch unstreitig einen Rückfall gegenüber dem universalistischen Menschheitsbegriff Noahs (vgl. Gen. 9, 6) darstellt. Unsere Ausführungen werden übrigens durch Horovitzs Argumentation nicht berührt.

117) B o d i n u s (quasi proverbiale locutione), L. VI de Republiqua, cap. ult.

118) Cohen, l. c., S. 126.

nicht allein so verstehen kann, sondern — man gehe einen Schritt weiter — nur so verstehen **muß**.

Die Talionsformel ist uns in zwei Versionen überliefert:

I	II
Exod. 21, 23—25:	Deut. 19, 21:
ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש	ולא תחוס עינך נפש בנפש
עין תחת עין	עין בעין
שן תחת שן	שן בשן
יד תחת יד	יד ביד
רגל תחת רגל	רגל ברגל
כויה תחת כויה	
פצע תחת פצע	
חבורה תחת חבורה	

Zu beachten bleibt: Exodus gebraucht die Partikel *tachat*, während das Deuteronomium mit dem ב (Beth)-Präfix auskommt; hier zählt die Formel 5, dort *acht* Glieder. Es wird nicht schwer fallen[119]) mit nahezu apodiktischer Sicherheit festzustellen, welche von den beiden Fassungen die ursprünglichere ist. Das kann nur diejenige sein, welche in möglichst prägnanter Kürze und unbeeinflußt von juristisch-doktrinären Einflüssen den Rechtsgedanken präzis wiedergibt. Dies trifft unstreitig für die in ihrer Urwüchsigkeit einem Naturgesetz ähnelnde „deuteronomistische" Formulierung zu. Ganz unverhüllt kommt hier — betrachte man die reine Formel, nicht etwa die Auffassung des zitierenden Schriftstellers (s. u.) — das Verlangen nach absoluter und äußerlicher Wiedervergeltung zum Vorschein. Die rauhe, ungeglättete Formel atmet noch jenen Geist eines geschlechterrechtlichen Zustandes, in welchem die Sippe jede ihr zugefügte Verletzung durch adäquates Tun mathematisch auszugleichen sucht[120]). Anders aber im Exodus. Dort hat sich jedesmal ein neues Wort zwischen die beiden rhythmisch angeordneten Hauptwörter der Talionsreihe hineingezwängt, das *tachat*; dieser Ausdruck meint aber (wie schon im Talmud, B. k. l. c., R. *Aschi* be-

119) Auf ähnlichem Wege erweist übrigens Müller (S. 154) die Priorität der Exodusordnung gegenüber Hammurabi.

120) Vgl. die Totenverrechnung bei Arabern und Isländern.

merkt, und neuerdings, anscheinend unabhängig voneinander, Mecklenburg, S. R. Hirsch und kürzlich erst noch Weismann, S. 35, überzeugend dargetan haben) den Vollersatz und bedeutet nicht „um", sondern „anstelle" oder „anstatt".

Von den vielen Belegstellen, die, allen eingewurzelten Vorurteilen zum Trotz, dies erweisen, seien nur einige wenige herausgegriffen. So sagt Eva: „Gott hat mir andern Samen — tachat — zum Ersatz für Abel gegeben" (Gen. 4, 26). „Die Leviten sind Gott hingegeben — tachat — zum Ersatz für die israelitischen Erstgeborenen" (Num. 3, 41, 44 u. a. m.). „Eli versichert Elkanan zu erwartender Vaterfreuden — tachat — als Beweis der Erhörung seines Weibes" (1 Sam. 2, 20). Vgl. hierzu ferner: Gen. 22, 13; Num. 25, 13; Dt. 28, 48; Jes. 53, 12 u. v. a., insbesondere Ex. 21, 37 (diese Stelle läßt exakt-juristisches Sprachgut erkennen)[121]. Dort muß erstattet werden — tachat — anstelle des einen entwendeten geschlachteten oder verkauften Tieres das Vier- bzw. Fünffache; bei der Strafe des Duplum dagegen (das Tier wird noch lebend beim Dieb gefunden und in natura dem Eigentümer zurückgegeben) heißt es שלם schallem, und nicht mehr tachat. Der letztere Ausdruck schließt also gerade die Naturalrestitution aus und ist hier das Charakteristikum für den rein privatrechtlichen Ersatzanspruch (den menschlich vollkommensten Grad ausgleichender Gerechtigkeit).

Wenn aber jene Formel in Exodus diesen Terminus sich zu eigen macht, so offenbart sie dadurch Spuren einer frühen juristischen Ueberarbeitung. Außerdem kann ein Satz von solcher, fast ermüdender Ausführlichkeit unmöglich ein Urgesetz vorisraelitischer Nomaden gewesen sein. Gewiß, bei solchen war die Tötung eines Genossen, die Verletzung seiner Hand, des Auges, ja des Zahnes gleichbedeutend mit einer Schädigung der gesamten Sippe, denn es schwächte sie, und verschob das ängstlich gehütete Gleichgewicht der Kräfte zugunsten einer anderen. Und da mußte schon infolge des Selbsterhaltungstriebes Rache genommen werden (dieselben Beweg-

[121]) Daher bezieht sich R. Aschi l. c. auf sie; auch Weismann.

gründe haben sich noch bis zu uns herübergerettet; nur sind die daraus entspringenden Handlungen in nicht weniger grausamen Formen vom Geschlechtsverband auf die organisierte Gesellschaftsform des modernen Staates übergangen). Aber eine Brandwunde, ein Hieb, eine Beule als lediglich „transitorischer Schmerz" (Hirsch) war in jener grauen Vorzeit nicht dazu angetan, spitzfindige Rechtsbestimmungen zu schaffen. Eine Wiedervergeltung (die mitunter, wie schon oben gezeigt, eine physische Unmöglichkeit ist) bei diesen, mehr die Ehre als den Leib, das Individuum mehr als die Sippe schädigenden Eingriffen bedeutet einen Rechtsfortschritt, den nur ein unendlich höherstehender Gesetzgeber zum Schutze persönlichkeitsrechtlicher Interessen in die Wege zu leiten vermochte.

Und so ist jene Formel in ihrer neuen Gestalt, vermehrt um V. 25[122] (jene drei Leichtverletzungen) und die regelmässig wiederkehrende Partikel תחת tachat, eine Reform und zugleich ein Protest des mosaischen Gesetzes gegen das anderwärts noch geltende Gewohnheitsrecht der nackten und in ihren Konsequenzen häßlichen Wiedervergeltung. Wohl hat der alttestamentliche Jurist aus naheliegenden Gründen die alte lapidare Formel in ihren noachidischen Anklängen rezipiert, er hat sie aber ausgebaut, auf einen durch die Sinaioffenbarung geläuterten ethischen Standpunkt gehoben und die nun geadelte Satzung als ewiges Rechtsaxiom verkündet.

So besehen, gewinnt auch eine weitere Aenderung im Wortlaut des Gesetzes an Bedeutung. Dieses spricht (so auch im unmittelbar vorhergehenden V. 22 ונתן) von dem Täter stets in der dritten Person (ähnlich auch andere alte Gesetze; vgl. Hammurabi, die XII-Tafeln und das Recht von Gortyn), hier (V. 23) macht es scheinbar ganz unvermittelt eine scharfe Wendung und sagt: ונתתה (wenatata): „D u sollst geben!". Damit muß aber, wie im Dekalog, das Volksganze gemeint sein[123]. (Daß aber etwa die Gemeinschaft für die Einbringlichkeit irgendwie zu

[122]) Vgl. Müller, S. 223.

[123]) So auch Binding, Die Normen und ihre Übertretung I² (1890), S. 137; Guthe angeführt bei ersterem, ebda Note 7; contra Weismann, S. 25.

haften habe, oder daß der Täter apostrophiert werde, ist nicht annehmbar.) Die verletzte Partei kommt keineswegs in Frage, es hätte ja sonst folgerichtiger ולקחת welakachta „Du sollst nehmen!" heißen müssen. Es bleibt nur Eines übrig, wenatata ist kausativ zu verstehen. Die Oeffentlichkeit (das Gericht) muß den Täter zum Geben veranlassen, bzw. zur Leistung der verwirkten Pön anhalten. Das bezeugt von neuem die Richtigkeit der oben vorgetragenen Anschauung: War die willkürliche Ausübung der Talion in geschlechterrechtlicher Zeit den beteiligten Familienverbänden überlassen, so ist im Bb, nach dem höheren mosaischen Recht, allein die Obrigkeit Richter und Exekutor. Und diese hat dem alteingewurzelten Mißbrauch schroff entgegenzutreten, indem sie im Sinne jener Tachatformel bloß die geldliche Entschädigung fordert.

Soll die Talion in ihrer ursprünglichen Gestalt lediglich den Ausgleich kollidierender privatrechtlicher Sphären bewirken, so muß sie begrifflich bei Delikten am Eigentum des Täters versagen. Daher behandelt Hammurabi ausschließlich die Tötung bzw. Verletzung des fremden Sklaven (§ 199), die des eigenen steht ausser aller Rechtsordnung. Nicht so das mosaische Recht. Jenem Thoraprinzip gemäß, dem es sein Entstehen verdankt, achtet es den Menschen auch im Leibeigenen, wenn es (ibid. 21) dessen Tötung der des Freien gleichstellt. Eine Differenzierung ist allerdings vorhanden, sie ist so recht bezeichnend für den humanen Geist des Gesetzes; wir meinen jene anderen Bestimmungen über das Verletzen eines Auges oder Zahnes beim Unfreien. Obwohl dieser nur Objekt, niemals Subjekt (d. h. Träger) privatrechtlicher Verhältnisse sein kann [124]), so erfolgt doch seine bedingungslose Freilassung, selbst eines ausgeschlagenen Zahnes wegen (ibid. 26 f.). Der erzieherische Wert dieser rigorosen

---

[124]) Weismann l. c. nimmt einen privatrechtlichen Freilassungsanspruch des Sklaven an; dies ist nicht logisch — die Sache kann für sich niemals fordern, nichts besitzen oder erben. In allen Fällen, wo der Leibeigene dies tun kann, geschieht es Fremden gegenüber und zu ausschließlichem Nutz und Frommen des Herrn.

Bestrafung des an seinem Eigentum sich vergehenden Täters sei nur gestreift, wichtiger ist das Bestreben des Gesetzgebers, jene umgeprägte Talion in dem Augenblick, wo sie innerer Gerechtigkeit nicht mehr zu entsprechen vermag, durch geeignetere, weil auf den konkreten Fall zugeschnittene Bestimmungen zu ersetzen.

Dieses Argument für die Annahme, daß die alte Talion im Pentateuch nie und nimmermehr angewendet werden konnte, wird noch gestützt durch die alttestamentlichen Quellen, die auch nicht ein einziges Beispiel blutiger Wiedervergeltung übermitteln. (Die Episode Adoni-Beseq's mit den abgehauenen Daumen ist auf eine Kriegshandlung, noch dazu in einer Periode religiösen und politischen Interregnums — „wo ein jeder tat, was in seinen Augen recht war" — zurückzuführen. Indes erweckte es Befremden, und Jud. 1, 7 sieht sich bemüssigt, zu erzählen, daß Adoni-Beseq sich rühmt, an 70 Königen dieselbe Prozedur verübt zu haben. Demnach ist hier ein Exempel statuirt worden, das lebhaft an Erscheinungen der jüngsten Zeit erinnert.)

Bei unbefangener, vom Schema nicht eingeengter Betrachtung des Bb (in seiner von der Quellenkritik anerkannten literarischen Einheit) hat sich ergeben, daß bei der Deliktssühne auch die Interessen des Gemeinwesens nie außer acht gelassen werden. Es liegt deshalb nahe anzunehmen, daß Körperverletzungen nicht nur Gegenstand rein privatrechtlicher Regelung, sondern durch den notwendigerweise eintretenden Bruch des öffentlichen Friedens [125]) gleichfalls in strafrechtliche Erwägung zu ziehen waren (schon in germanischen Rechten war

[125]) Die bisher als urgermanisch betrachtete Auffassung, daß bei Verbrechen gegen die Gesamtheit der Täter sich außerhalb der Friedensordnung („friedlos") stelle, und gleich dem wilden Tiere („wolfsfrei") von jedermann getötet werden könne, läßt deutlich Spuren in Altisrael erkennen. Sagt doch D a v i d über Goliath (1 Sam. 17,36): „Sowohl den Löwen als auch den Bären erschlug dein Knecht, und nun soll dieser unbeschnittene Philister w i e e i n e s v o n i h n e n (jener Tiere) sein, denn er hat die Schlachtreihen des lebendigen Gottes gelästert."

ein fredus, Friedensgeld, zu zahlen). Das Bb (ibid. V. 19) gibt dies deutlich zu erkennen, denn dort wird, bei dem bis zum Stadium der Körperverletzung gediehenen Mordversuch, den Bestimmungen über die Ersatzpflicht der Heilungs- und sonstigen Kosten ausdrücklich noch hinzugefügt: ונקה המכה „Der Täter bleibe frei (von peinlicher Strafe)". Damit scheint der Gesetzgeber einer Auffassung, wonach dem Täter eine weitere, hier nicht genannte Strafe drohe, bewußt entgegenzutreten. Welche Strafe käme nun nach israelitischer Rechtsanschauung hier in Frage [126])?

Zur Aufklärung dieses Punktes ist ein Vergleich mit dem (demselben Kulturkreise angehörigen) Kodex Hammurabi äußerst lohnend, der zum Verständnis des israelitischen Rechts des öfteren wertvolle Fingerzeige bietet. Hammurabi also bestraft Realinjurien, an einem Höherstehenden verübt, mit sechzig Geißelhieben (§ 202). Eine parallele Züchtigungsstrafe — allerdings unleugbar modifiziert durch den mosaischen Ethos: kein Rangunterschied im Gesetz — muß füglich für das Bundesbuchrecht vermutet werden. Dies bestätigt auch die alttestamentliche Tradition im Deuteronomium (25, 3) durch die Anordnung der öffentlich-rechtlichen Malkoth (40, recte 39 Rutenschläge) [127]) bei der tätlichen Beleidigung. Wenn nun aber Ex. 21, 19 festsetzt, daß der Täter von jeglicher Strafe frei sei, so scheint dies implizite auf jene im Dt. angedrohte Malkothstrafe anzuspielen [128]). Alle etwa möglichen Motive des Gesetzgebers für jene anscheinend paradoxe Milde sollen hier nicht diskutiert werden, denn ein simpler (suppletorischer) Lehrsatz der talmudischen Jurisprudenz löst überraschend ein-

---

[126]) Daß der Versuch nicht mit der Strafe des vollendeten Verbrechens geahndet werden konnte, steht außer allem Zweifel.

[127]) M. Makoth III 10.

[128]) Wellhausen in Mommsen l. c. (S. 95) hat also Unrecht mit seiner Behauptung, die Malkoth seien im alten Israel als gerichtliche Strafe unbekannt, im Gegenteil, sie sind eher ursemitisch und ihre Existenz wird in Dt. 25, 3 (vgl. Malbim); 22, 18 (für diese beiden Stellen von Wellhausen l. c. selbst zugegeben) und Lev. 19, 20 vorausgesetzt. Die Thora hat diese alte Strafart in erzieherischem Sinne umgestaltet.

fach diese Schwierigkeit und zeigt, welch' hoher geschichtlicher Wert den Angaben der Ueberlieferung beizumessen ist.

Ein im Talmud (Kethuboth 32 a f. u. v. a. St.) unbestrittenes Rechtsaxiom bestimmt, daß bei Idealkonkurrenz niemals Leibes- und Geldstrafe (dem Täter gegenüber gilt die pekuniäre Ersatzpflicht als Strafe) [129]) kumulieren können; die jeweilig schwerste Strafe wird allein vollstreckt. Gegenüber der Geldstrafe gilt nun die Kapitalstrafe als poena maior, die Züchtigungsstrafe — im Interesse des Geschädigten (vgl. Tossafoth. Kethub. ebda) — jedoch als poena minor. Obzwar formell auf jede Körperverletzung die Malkothstrafe steht, so erklärt sich die abweichende Ahndung jener sich ähnelnden Tatbestände bei näherem Hinzusehen. Der Streit im Deut. verläuft ohne wesentliche Schädigung [130]) — von einer solchen ist nirgends die Rede —, die Züchtigungsstrafe kommt hierfür zur Anwen-

---

[129]) Der — Laien gegenüber — gewiß seltsamen Logik und Konsequenz jenes jüdischen Rechtssatzes ist nur schwer auf den Grund zu kommen (vgl. dessen ethische Begründung bei Hirsch ad. Ex. 21, 23). Hier bleibt nur zu sagen: Die öffentlich-rechtliche Strafe und ihr Korrelat, das ungesühnte Verbrechen, bewirken eine Art capitis deminutio maxima des mit seiner Person dem Gerichte verfallenen Delinquenten in so weitem Maße, daß alle gegen den letzteren überdies noch geltend zu machenden Ansprüche privatrechtlicher Natur an dessen nunmehr „zerstörter Rechtspersönlichkeit" automatisch erlöschen. Aber auch die Strafe erfaßt mit voller Wucht bloß die Haupttat, während begleitende minder schwere Nebentaten ungesühnt bleiben. Die Malkoth sollen bei jeder Körperverletzung zur Anwendung kommen, sie würden aber ihres öffentlich-rechtlichen Charakters wegen — sehr zum Nachteil des Verletzten und in Bereicherung des Täters — die privatrechtliche Ersatzpflicht ausschließen, es tritt daher die geldliche Entschädigung an deren Stelle. Wird also die fiktiv schwerere Strafe angewandt, so muß jene Züchtigungsstrafe wegfallen.

Eine Spur dieses ursemitischen Rechtssatzes läßt sich bei Hammurabi verfolgen. Dieser verhängt die Züchtigung bei Realinjurien, während sie arg. contr. § 202 bei der Körperverletzung, wohl infolge der eintretenden Ersatzpflicht, ausfällt (vgl. Fehr, Hammurapi u. d. salische Recht 1910, S. 109, gegen Stooss, Schweizer Zeitschr. f. Strafr., XVI 1 f.).

[130]) Vgl. Kethuboth ebda: „eine minimale, in Geldwert nicht auszudrückende geringfügige Verletzung"; so auch Nachmanides z. St.

dung, im Exodus hingegen liegt aber schwere Körperverletzung vor, daher werden die Malkoth durch die — nach geltender Rechtsfiktion — rigorosere geldliche Schadensersatzpflicht absorbiert.

Auf Grund der vorstehenden Exegese soll versucht werden, die logische Reihenfolge, der unseren Ausführungen als Basis dienenden gesetzlichen Bestimmungen (Mischpatim) des Bb in der Versgruppe 21, 1—32 zu erfassen:

Zu allererst (VV. 1—11) sind die Standesverhältnisse, soweit solche noch für Israel in Betracht kommen, geregelt[131]).

Darauf folgen die mit öffentlich-rechtlicher Strafe zu ahndenden Verbrechen, crimina, in den VV. 12—17. Sachgemäß machen der Mord (12) und die davon abgegrenzte fahrläßige Tötung (13 u. 14) den Anfang. Ihnen reihen sich zwei weitere Delikte wider Leib und Leben an: Die Körperverletzung — in ihrem einzigen Fall peinlicher Strafe — an den eigenen Eltern begangen (15), und der Menschenraub[132]) (16). Erst zum Schluß ein weiteres todeswürdiges Verbrechen, die Verfluchung der Eltern (17). Es betrifft zwar dasselbe Objekt wie V. 15, gehört aber einer andern — völlig fremdartigen — Deliktsgattung an und durfte deshalb den Zusammenhang zwischen 15 u. 16 nicht stören[133]).

Mit dem Teil 21, 18 ff. (bis 22, 16; es interessiert uns bloß bis V. 32) hebt das Zivilrecht an und beginnt mit der Deliktslehre (diese steht als privates Strafrecht dem öffentlichen am nächsten) in fünf deutlich geschiedenen Tatbeständen, die — mit einer Ausnahme — je eine (nur privatrechtlich zu er-

---

[131]) So enthalten die ersten Artikel im Sachsenspiegel die Lehre von den Heerschilden (Rangordnung); das Bürgerliche Gesetzbuch beginnt mit den personenrechtlichen Bestimmungen (§§ 1—89).

[132]) Verkannt bei Rothstein (l. c. S. 12), denn auch im StGB. folgt den Abschnitten über Mord und Körperverletzung (§§ 211—233) unmittelbar — wie im Bb — der Menschenraub (§ 234). Nichts aber hat der letztere mit Diebstahl gemein.

[133]) Kontra Baentsch, a. a. O., S. 41; die dort erwähnte Schwierigkeit hat schon Abarbanel betont.

fassende) Abzweigung des in V. 12 behandelten crimen darstellen:

I. (V. 18 u. 19): Die dem Mord verwandte vorsätzliche Körperverletzung (auch infolge Mordversuchs).

Obzwar es nicht ausdrücklich gesagt wird, so muß schon allein aus der Bemerkung ולא ימות („wenn er, der Verletzte, nicht etwa stirbt") gefolgert werden, daß auch der Eintritt dauernden Schadens einbegriffen ist. Aber wie dem auch sei, wenn bei heilbaren Verletzungen die völlige Wiederherstellung jenes Zustandes gefordert wird, der bestehen würde, wenn der den Ersatzanspruch begründende Umstand nicht eingetreten wäre (19) שבתו יתן ורפא ירפא, so muß arg. de maiore ad minorem (Kal-wachomer) Gleiches für die Zufügung eines nicht mehr reparablen Schadens gelten (der Täter hat auch die Wertminderung zu tragen). Daher hätte hier der V. 23 mit: ואם אסון יהי׳ als Gegensatz zu V. 19 (wie Budde und Baentsch es wollen) nichts zu suchen.

II. (V. 20 u. 21): Ein Fall, der seinem Strafcharakter nach der ersten Gruppe angehört, durch den Nachsatz aber die Lehre vom Mordversuch (18) voraussetzt und dabei den Inhalt des V. 12 weiter ausbaut; die Körperverletzung des Sklaven mit tötlichem Ausgang. „Stirbt dieser unter der Hand seines Herrn, so soll er gerächt werden" נקם ינקם. Dieser Ausdruck ist von prozessualer Wichtigkeit, er gebietet dem Richter in freier Beweiswürdigung den Tötungsvorsatz festzustellen, was durch das dem Sklavenhalter zustehende Züchtigungsrecht besonders erschwert ist. Dagegen wird das übliche mot jumat mit guter Absicht vermieden, da je nach der Schuldform (Fahrlässigkeit oder Vorsatz kommen in Frage) die für die Tötung des freien Israeliten geltenden Vorschriften auch beim Leibeigenen entsprechende Anwendung finden [134]) (Todesstrafe bei

[134]) Ueberall, wo in den vor- und nachprophetischen Schriften ein ähnlicher Ausdruck wie נקמה vorkommt, folgert die Schule der höheren Kritik ein ebenso ungezähmtes, wie verdammenswertes Rachegefühl im Israel aller Zeiten. Hier, wo der Sinn augenfällig zutage tritt, meint sie — ziemlich durchsichtig —, wäre bloß milde Bestrafung, eine Art Geldbuße

Vorsatz, Exilpflicht bei Fahrlässigkeit). Der einzige Unterschied besteht in der Länge der Karenzzeit, die beim freien Israeliten (V. 19) unbeschränkt, beim Leibeigenen (V. 21) beschränkt ist. Der Gesetzgeber nimmt dort Ueberlegung, hier Affekt (der Täter schädigt sich ja empfindlich am eigenen Vermögen) an.

III. (VV. 22—25): Die fahrlässige Körperverletzung, die sich von der vorsätzlichen in den Straffolgen nicht unterscheidet, da das Bb außer der Ersatzpflicht — die prinzipiell poena maior ist (s. o.) — keine weitere Strafe kennt. Dieses kulpose Delikt durfte nicht auf jenes dolose (V. 19) folgen [135], da V. 20 (Tötung des Sklaven) direkt an das arg. contr. von V. 19 (Tötung des Freien) anknüpfen mußte. Der in unserer Gruppe (VV. 22—25) zuerst stehende Spezialfall mit der schwangeren Frau ähnelt, sowohl in Tatbestand als auch in Straffolgen, der Tötung des Leibeigenen. (Zu beiden Malen handelt es sich um die Tötung nicht rechtsfähiger Wesen, Embryo und Sklave; und in beiden Fällen wird die Strafe bzw. ihre Festsetzung nicht durch

---

geboten. Aber, wie schon oben betont, ist es undenkbar, daß einem Sklaven ein privatrechtlicher Anspruch gegen seinen Herrn zustehen kann. Eine Geldstrafe, wer sollte oder könnte sie einfordern?

Wie vorgetragen, auch Philo u. Midrasch R. Bechaja z. St.

[135]) Aus dem Texte (bes. sub. I u. II) ergibt sich die Widerlegung der Argumente Buddes (l. c.) und die Unmöglichkeit seiner schon erwähnten Konjektur, jene Verse 23 ff. dem V. 19 unmittelbar folgen zu lassen. Behandeln doch diese Verse systematisch den gleichen Tatbestand in allen Variationen. Aber davon abgesehen, würde die Korrektur daran scheitern, daß die fahrlässige Körperverletzung dann gänzlich fehlen würde und ihre Beurteilung auch nicht durch Rückschlüsse zu ermitteln wäre. Ueberdies hat aber das Wort אסון (asson) — es kommt im ganzen A.T. viermal vor — eine besondere, restlos nicht geklärte Bedeutung (vgl. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, 1916, S. 94 f.; wenn auch über die positive Lösung damit noch nicht das letzte Wort gesprochen ist; vgl. auch Baentsch l. c.) und steht in gewisser Beziehung zu dem Lehrfall der schwangeren Frau. Vers 23 gebraucht also אסון, um die bisher noch unerfaßte Schwerverletzung der Schwangeren in die allgemeine Regel ausdrücklich einzubeziehen. Dies zeigt aber, daß V. 22 der Formel vorangehen muß.

Rechtssatz bestimmt, sondern richterlichem Ermessen [176]) überlassen.) Die VV. 23—25 regeln jede fahrlässige und implizite auch die vorsätzliche Körperverletzung.

IV. (VV. 26 u. 27): Die Körperverletzung des Sklaven, im Gegensatz zu seiner Tötung (V. 20).

V. (VV. 28—32): Ein neuer, ziemlich eigenartiger Sonderfall — dessen Tatbestand im Erfolge mit V. 12 übereinstimmt, im Mittel sich aber unterscheidet — die mittelbar verschuldete Tötung eines Menschen durch das stössige Tier.

---

176) Budde hat gemeint (was schon Raschi, Ibn Esra, Nachmanides und Chiskuni bemerken), es bestände ein Widerspruch zwischen כאשר ישית עליו בעל האשה („wie es der Gatte auferlegt", also, glaubt Budde, unbeschränkt) und ונתן בפללים („der Bemessung durch Schiedsrichter"). Dem ist aber nicht so. Denn für die Verstümmelung oder einer (noch später zu erörternden) Tötungsart ist Buße bzw. Wergeld in einer Höhe zu zahlen, die der Differenz in dem marktgängigen Handelswert einer Person mit und ohne Verletzungen entspricht (vgl. Mischna Baba kama VIII 1 und dagegen, die Gliederkataloge in den germanischen Volksrechten). Der Richter hat also allein die Rechtslage zu klären. Hingegen ist der nasciturus keine Rechtspersönlichkeit und deshalb ist sein Wert nicht gesetzlich statuiert. Immerhin soll eine angemessene Geldbuße (ענוש יענש) dem Gatten für die verursachte Fehlgeburt gezahlt werden (Ersatz kann dies doch bei der nicht voraussehbaren endlichen Entwicklung des Embryo kaum heißen, vgl. Nachmanides). Jene Buße bedarf für jeden einzelnen Fall besonderer Schätzung (man beachte die Individualisierung der Thora gegenüber der absoluten Strafsanktion des Kodex Hammurabi bei gleichem Tatbestand, § 209), die aber nicht mehr Sache der Richter שופטים ist, sondern den Gegenstand eines getrennten schiedsmännischen Verfahrens bildet. (פללים. das Kollegium der sich gutachtlich äußernden Sachverständigen, ähnlich den tres arbitri der Römer und den Geschäftszeugen des deutschen Rechts.) Der erstere Passus vom Ehemann betont wieder den rein privatrechtlichen Charakter des Anspruchs (Raschi) und besagt außerdem, daß bei der Bemessung der Buße, wie beim Ersatz primär die Verhältnisse des Klägers (vgl. Heusler, Strafrecht der Isländersagas, S. 74) — nicht etwa, wie beim öffentlich-rechtlichen Kofer, die des Delinquenten — beachtlich sind.

Mithin widersprechen sich die beiden erwähnten Satzteile nicht, sie ergänzen sich gegenseitig (vgl. ob. zit. Kommentatoren, ebenso Weismann, S. 28, 1.) Damit fällt auch die Emendation Buddes בנפלים (für die Fehlgeburt), was doch entschieden überflüssig wäre.

Wir sehen also, das Bb zeigt einen völlig systematischen Aufbau, das Ergebnis einer bis in die allerfeinsten Details gehenden juristischen Arbeit, die gemessen vom Leichten zum Schweren, vom Allgemeinen zum Speziellen schreitet, und hierzu Schulbeispiele aus dem frischen, pulsierenden Leben greift. Die seitens der Kritik (Budde, Baentsch, Rothstein l. c.) [137]) vorgeschlagenen Emendationen, Umstellungen und ähnliche Versuche sind bloß dazu angetan, — unter Zuhilfenahme von ihr selbst als hirnschwach erkannter Redaktoren — aus dem massiven Granitbau jener Gesetzespartien das Kartenhaus eines spielenden Kindes zu machen. Auf diesem juristisch-theologischen Grenzgebiet hat die höhere Kritik leider gänzlich versagt.

Unsere bisherigen Ausführungen berücksichtigen, um eine gemeinsame Basis zu schaffen, in vollem Maße die pentateuchkritischen Voraussetzungen, während die von uns reichlich gebotenen sachlichen Orientierungen [138]) nun Rückschlüsse auf die literarische Datierung oben behandelter Stellen ermöglichen. Denn, sobald die von der Schule gefundene Anordnung der Quellen Anspruch auf Richtigkeit erhebt, muß sie mit einer stetigen Entwicklung des im Bb kodifizierten Rechts Hand in Hand gehen. Ob dies der Fall ist, das lehren die folgenden Zeilen.

Es muß rekapituliert werden, daß nach unseren Darlegungen das Bb jenes Stadium des jus talionis längst überwunden hat, da es selbst die Talionsformel nicht mehr in ihrer alten Gestalt rezipiert. Das nach der Kritik — wir lassen ihr hier immer das Wort — um viele Jahrhunderte jüngere, erst unter

---

[137]) Auch die ähnlichen Bemerkungen Steuernagels (Einleitung in das A. T., S. 156: „Keine Disposition!") und Holzingers (Einl. in den Hexateuch, S. 244: „Im einzelnen vielfach verwirrt") bezeugen nur, daß diese jenen sachlichen Zusammenhang aus sich selbst nicht zu erkennen vermochten. Richtig meint Jacob, l. c., S. 78: „Kein Buchstabe im Bb darf geändert werden".

[138]) Vgl. Merx im Nachwort zu Tuchs Genesis (1892), S. CII.

Josias verfasste Deuteronomium bringt dagegen die Satzung in jener ursprünglichen Fassung. Und da wäre zu fragen:

1. Wie mag es kommen, daß das alte Bb (21, 23 ff.) die junge Formel enthält, während die jüngere Quelle (Dt. 19, 21) die Urform konserviert?

2. Weshalb setzt das Bb (21, 19) deutlich einen Rechtssatz (die Malkothstrafe, s. o.) voraus, den gerade der um so viel jüngere D kodifiziert haben soll[139])?

Beruht beides auf einem bloßen Zufall?

Weiter, bei oberflächlicher — unsere Darlegungen gänzlich negierender — Betrachtung jenes kategorischen Leviticussatzes (24, 20): „Welcher Schaden immer geschieht, soll dem Täter zugefügt werden!" erscheint P als Bringer des Evangeliums der nackten, blutigen Talion (eine Tatsache, die von der Kritik auch keinen Augenblick geleugnet wird). Dem stehen aber vorerst folgende schwerwiegende Bedenken entgegen:

1. Vertritt schon D in „fast ungetrübter Reinheit die sachlichen Ideale der Propheten", so „setzt P dieselben gar voraus"[140]). Ihr Verdienst, und das der Propheten, bestände dann darin, entgegen der im alten Israel zum Ausdruck kommenden Milde, der Talion in ihrer grausamsten Erscheinungsform von neuem Bürgerrecht verschafft zu haben.

2. Dieses Talionsrecht, das von anderen niedrigerstehenden Völkern nur in düsteren Urzuständen geübt wird, soll in Israel gang und gäbe sein, und dies in einer von der Geschichte hell beleuchteten Zeit. Dabei kannten selbst die rauhen Germanen in ihren leges barbarorum die jedwede Verstümmelung ausschließende Composition.

3. Dem P soll doch bei der Abfassung seiner „anachronistischen" Gesetze die spätpriesterliche Praxis allein vorgeschwebt haben, und trotz der hohen Achtung, die diese naturgemäß

[139]) Auch Weismann l. c. beweist, daß das Bb in V. 21, 31 Bestimmungen des angeblich jüngeren P voraussetzt.

[140]) Holzinger, a. a. O., S. 218 u. 316.

genossen haben mußte, bewahrt die Tradition keinerlei Spuren[141]) von einer je in Israel etwa ausgeübten Talio!

Man sieht, jene Forschung, die sonst unentwegt der evolutionistischen Lehre huldigt, gelangt zu einer völlig unmotivierten zickzackförmigen Rechtsbildung in Israel, und spricht damit sich selbst das Urteil. Eine Rechtsentwicklung, wie die eben geschilderte, welche von einem entwickelten zu einem primitiven Recht hinüberpendelt, ist eine historische Unmöglichkeit, eine contradictio in adiecto. Die üblich gehandhabte Quellenscheidung mit all den entblössten Schichten vermag nicht ein auch nur annähernd plausibles Bild der Entwicklung des israelitischen Rechts auf dem behandelten Teilabschnitt (Körperverletzung) zu geben. Das ist gezeigt worden.

Betrachtet man dagegen, das im Pentateuch kodifizierte Recht als untrennbare, sich gegenseitig ergänzende Einheit, so werden der Schwierigkeiten immer weniger. Das beweist auch jener uns mehrfach begegnete, ominöse Leviticusvers 24, 19 f., der, sobald ע׳תע (Ajin tachat ajin) dasselbe besagt, doch ziemlich überflüssig wäre. Fordert aber der Gesetzgeber, sowohl in Leviticus als auch in Exodus, bloß geldlichen Ersatz, so ist der Inhalt dieses Verses nur ein kräftiger Hinweis auf einen, seiner Natur nach oft komplizierten Ausgleich, der die volle Reparatur des angerichteten Schadens anstrebt[142]). In einem einzigen

---

[141]) Einstimmig lehrt der Talmud (l. c.) die ausschließliche Kompensation. Die Annahme G r a e t z' (Gesch. d. Juden, III[6], S. 606) u. a., die Sadduzäer hätten d. Talion gefordert, hat R i t t e r (l. c. S. 133) treffend widerlegt. Unrichtig A m r a m s (Jew. Quart. Rev. N. S. II 1911/12, S. 204 f.) gegenteilige Auffassung der talmudischen Diskussion und Ueberschätzung von Philo, Josephus und der Tragweite des Ausspruches R. Eliesers.

[142]) Ausführlicher brauchte auf diese Stelle, welche doch die Bedeutung von נ׳תנ so klar erkennen läßt, nicht eingegangen zu werden; meint doch (allerdings recht inkonsequent) selbst ein Kritiker wie W i l d e b o e r (Tijdschrift voor Straafrecht IV, 1890, S. 229) dazu, nach dem Priesterkodex wäre d i e T a l i o n n u r f i g ü r l i c h z u v e r s t e h e n.

Andernfalls wäre auch dieser zwingende Rechtssatz mit dem arg. contr. Num. 35, 31 (gleichfalls dem P zugeteilt), das doch zumindest eine fakultative Geldlösung für Körperverletzungen kennt, unverträglich. Betr. G ü d e m a n n, Jüd. Apologetik S. 236[58], vgl. Horovitz, l. c. S. 640 Anmkg.

Falle [143]) aber, der falschen Anschuldigung mit einem Verbrechen, auf dem die Todesstrafe steht, ist es der ausgesprochene Wille des Gesetzgebers, die Wiedervergeltung zu bestimmen, und da (Dt 19, 19) kommt dieser Rechtsgedanke durch נפש בנפש (nephesch b' nephesch) zum Ausdruck (ibid. 21). Expressis verbis wird aber hier die Abschreckungstheorie betont, „damit es die anderen hören und sich fürchten!" (ibid. 20), ein Motiv, das anderswo durchweg fehlt, weil es deplaziert wäre [144]).

---

[143]) Freilich, da im israelitischen Recht — wie gezeigt — Verstümmelungsstrafen nicht existieren, können solche natürlich auch nicht bei den falschen Zeugen als Talion vollstreckt werden. Es gibt — abgesehen von jener Ausnahme — bloß e i n e Wiedervergeltung, die reingeldliche.

Wer da glaubt, daß die Talion überhaupt nur bei religiösem Hochverrat einträte (סרה sara, so irrtümlich Weismann, l. c. S. 89; vgl. dagegen richtig H o f f m a n n, „Das Buch Deuteronomium", z. St.), kann erst recht nicht an verstümmelnde Strafen denken. Religiöse Delikte werden im Pentateuch nie mit dieser Strafart belegt.

Noch eine schon erwähnte Deut.-Stelle (25, 11) sei kurz gestreift, jene obszöne Handlung des Weibes. Von einem gerichtlichen Eingreifen ist dort nirgends die Rede; auch finden wir eine solche „spiegelnde Strafe" (Brunner) im ganzen A.T. nicht wieder. Dazu wären doch — bei privatrechtlicher Auffassung der Talion — die „abgehauenen Hände" keinerlei Aequivalent, weder für die Schädigung noch für die Beleidigung (vgl. übrigens schon B e r t h o l e t). In Wahrheit handelt es sich um eine Art summarischer Justiz. Die Täterin soll, falls sie nicht abläßt, mit allen möglichen Mitteln, selbst durch „Abschlagen der Hände" dazu gezwungen werden. Eine Befugnis, die sich auf alle Umstehenden und erst recht auf den Angegriffenen erstreckt. (וקצתה richtet sich an alle, das beleidigte Sittlichkeitsgefühl im Interesse der Oeffentlichkeit an Ort und Stelle zu rächen. Gleichzeitig wird hier das — sonst in der Thora nirgends vorkommende — Recht auf Notwehr eindeutig gelehrt. So auch die alte Tradition des S i f r i; rezipiert von M a i m o n i d e s in Sefer Hamizwoth, Präzeptivnormen מ״ע § 247; Sefer Hachinuch § 600; Sefer Mizwoth Gadol II § 77.)

[144]) Weismann (S. 89 f.) meint, daß die Talion hier Abschreckung, dort aber — ihres privatrechtlichen Charakters wegen — Genugtuung für die Sippe bedeute. Man muß ihm folgendes entgegenhalten: Fand wirklich in Israel die Talion blutige Anwendung, so müssen demnach die ihr Wesen ausmachenden abscheulichen Verstümmelungen und die — gegenüber fahrlässigen Unschuldigen — doppelt grausame Tötung Ereignisse

Die Talion ist hier besonders ausführlich behandelt worden, da die vorgetragene Auffassung gegen ein altes tief eingewurzeltes Vorurteil ankämpft, dessen Anhänger es dazu noch für richtig befunden haben, jede entgegenstehende Ansicht ungeprüft als Apologetik zu negieren. Wir glauben nichtsdestoweniger, aus dem Selbstzeugnis des Bb klar erwiesen zu haben, daß Geist und Wortlaut des Pentateuchs jenes rohe Vergeltungsprinzip a priori verneinen und in keiner Periode geduldet haben können. Der Obergutachter war also — wie so oft bisher — auch hier nicht berechtigt, Schlüsse auf einen ethischen Tiefstand Israels und seiner Thora zu ziehen.

Es bliebe noch Kittels Bemerkung über die Blutrache. Ihre Entwicklung und Verbreitung in Israel sollen hier nicht untersucht werden, da den Obergutachter — wie er oft selbst sagt — die Meinung des Gesetzgebers (bzw. Erzählers) allein interessiert.

Der israelitische Legislator hatte noch mit der Geschlechterherrschaft zu rechnen, es konnte daher einer konkurrierenden Mithilfe der Verwandten bei der Strafverfolgung nicht entsagt werden. Diese Intervention (vgl. Num. 35, 16 ff.) beschränkte sich auf eine Förderung der Offizialtätigkeit (heute die Denunziation) und die Sorge für die Vollstreckung des gerichtlichen Urteils (daher keinerlei Widerspruch zwischen den beiden Versen ibid. 19 u. 12). Als Vergünstigung für den Bluträcher hat sich lediglich jene praesumtio juris erhalten, derzufolge die Tötung des in flagranti ertappten oder flüchtigen Kulpaten im Affekt — „da sein Herz warm war" כי יחם לבבו (Dt. 14, 6) —, also in einem „die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande" erfolgt sei. Uebrigens dient die Asylpflicht primär

gewesen sein, die durch ihre Alltäglichkeit einen irgendwie abschreckenden Charakter keineswegs besessen haben konnten. Jene Unterbemerkung (Dt. 19, 20) bliebe demnach unerklärlich, selbst dann, wenn eine spätere Abfassungszeit für das Dt. angenommen werden sollte. Richtig betrachtet, ist aber ihr Fehlen bei den anderen Strafandrohungen, ein beredtes Zeugnis dafür, daß dort keine peinliche Ausführung der Talio gemeint sein kann.

als Präventionsmittel zum Schutz des Totschlägers [145]) (Ex. 21, 13), welchem sich sekundär ein pönales Element (die öffentlichrechtliche Freiheitsstrafe angliedert [146]) (Num. 35, 28 f.). Durch die letztere, die durchaus obligatorisch gedacht ist, ist die Blutrache — richtiger Bluterlösung — für das Gesetz ausgeschaltet [147]).

[145]) Bei den Nordgermanen hatten die Angehörigen des Totschlägers sogar die Pflicht, den Verwandten des Erschlagenen aus dem Wege zu gehen. (Maurer, a. a. O., S. 90.)

[146]) Ob Wergeldzahlung oder Exilpflicht eintritt, richtet sich anscheinend danach, ob kasuelle (vgl. Ex. 21, 13) oder kulpose Elemente überwiegen (vgl. J. Jeremias, „Moses u. Hammurabi", 1903, S. 27), wobei die oben angeführten Grundsätze über die Idealkonkurrenz zu beachten sind. (Im Talmud (l. c.) selbst, darüber scharfe Kontroverse; vgl. noch weiter Makoth 7 f.)

[147]) Gegen Wellhausen l. c., der die Blutrache für gesetzlich geregelt hält. Vgl. auch Günther (a. a. O., S. 46): „So erscheint denn die Blutrache des mosaischen Rechts nicht sowohl als ganz rohe Selbsthilfe, denn als vom Staat kontrollierte und gestattete Strafe, da die sonst mit ihr regelmässig verbundenen nachteiligen Folgen hier durch zweckmässige Anordnungen bedeutend vermindert wurden." Ebenso Peters (l. c. S. 100): „Von einem Widerspruche dieses Rechtsinstitutes (der Blutrache) gegen das 5. Gebot des Dekalogs kann so wenig die Rede sein wie von einem Widerspruche des deutschen Reichsstrafgesetzbuches (§ 211) gegen dieses Gebot."

Es ist wertvoll, zu diesem letzteren Punkt in den jüngst, während der Drucklegung dieser Schrift erschienenen Ausführungen M e r z s (Die Blutrache bei den Israeliten, Beiträge z. Wissenschaft v. A.T., hrsggb. v. Kittel, Heft 20, 1916, S. 137) ein im vorgetragenen Sinne zustimmendes Urteil aus den Kreisen der Kritik selbst zu verzeichnen. Freilich ist es von Merz (S. 111 ff.) gänzlich verfehlt, eine Divergenz zwischen D und P dahingehend zu konstruieren, ersterer erblicke in der Asylpflicht eine Wohltat, letzterer ausschließlich eine Strafe. Denn der Gedanke vom Blutvergießen als einer objektiven Verschuldung des Landes (der angeblich P kennzeichnen soll) tritt nicht minder klar im Dt. hervor. (Vgl. 19, 10: „Damit kein unschuldig Blut vergossen werde inmitten deines Landes ...... und Blutschuld über dich komme". Also eine Blutschuld, obwohl dem Rächer infolge der Aufwallung ein sträfliches Verschulden schwer beizumessen ist. Auch V. 13 ibid. und die Sühne bei Nichteruierung des Mörders, 21, 1 ff.) Nur wird dort unter dem Gesichtspunkt der nun praktisch gewordenen Landverteilung der Hauptwert auf die Gründung, räumliche Lage und

Also auch diese geschlechterrechtliche Institution hat der Gesetzgeber am Sinai der Volksleidenschaft entwunden und höheren Rechtsgedanken dienstbar gemacht.

Schaffung von Kommunikationswegen der Asylstädte gelegt, nicht aber auf die als bekannt vorausgesetzte Aufenhaltsregelung der zu Internierenden. (Wie denn auch die Straffälligkeit des fahrlässigen Totschlägers dem Dt. als selbstverständlich gilt, die Todesstrafe ist nur zu hart; arg. contr. verbis ולו אין משפט מות 19, 6.) Den Charakter jener Städte als Schutzhorte hebt Numeri 35, 26 f. ausdrücklich hervor, trotz Betonung des sakralen Moments. Mithin stimmen in Wahrheit Deuteronomium und Numeri nicht nur sachlich völlig überein, sondern bedürfen und ergänzen einander.

Die Darstellungen Merzs über die geschichtliche Entwicklung der Blutrache — eine ausgiebige Erörterung kann hier nicht stattfinden — stehen, trotz wertvoller exegetischer Einzelheiten, ganz unter dem Einflusse der rein evolutionistischen Lehre und jener veralteten Systematisierungsversuche P o s t s. Sie fussen ferner auf den literarkritischen Hypothesen Wellhausens, die prüfungslos akzeptiert werden (vgl. dagegen ob. S. 176 f.) und bewegen sich daher im üblichen circulus vitiosus. Die starke Abhängigkeit von Wellhausen äußert sich auch in dem — angesichts der vielen Parallelen aus Altarabien — besonders auffälligen Mangel an Hinweisen auf Babylon. Ob überhaupt die Blutrache bei den Israeliten originär und nicht etwa bloß auf fremde Einflüsse zurückzuführen ist — ihr gänzliches Fehlen bei Hammurabi spricht für das letztere —, bedarf noch gründlicher Untersuchung.

Für die kritischen Versuche Merz', das Bb als Produkt einer geschlechterrechtlichen Epoche zu präparieren, gilt das oben (S. 162, Anmkg. 111) Gesagte.

In weit stärkerem Maße macht sich der gerügte Mangel in der (schon oben zitierten) Abhandlung A m r a m s über die Talion (Retaliation and Compensation, l. c. S. 192—211) bemerkbar, dessen Darstellung durch den Text widerlegt wird, und der in seiner Hyperkritik sich zudem über die moderne Lehre von der Quellenentstehung hinwegsetzt. Uebrigens käme der oft beachtlichen Interpretationskunst Amrams ein klein wenig juristische und insbesondere rechtshistorische Schulung (vgl. z. B. S. 199, Fußn. 9) anstelle etwas ungezügelter Phantasie (S. 193) sehr zustatten.

§ 21.

Kritische Miszellen.

Sind wir bisher in den vorhergehenden Einzeluntersuchungen den Positionen des Obergutachtens — Schritt für Schritt und Punkt für Punkt — treulich nachgegangen, so erfordert es die Billigkeit gegenüber dessen Verfasser, in jene Quelle hineinzuleuchten, aus der er fortwährend schöpft. Da ist aber bei ganz geringer Aufmerksamkeit zu erkennen, daß in der modernen historisch-kritischen Schriftforschung einem gewissen immanenten System fortwährend Rechnung getragen wird. Das soll hier immer wieder betont werden.

So wird u. a. dort die abstrakte Bedeutung des Tetragramms konstant geleugnet, und zwar mit der — vollends unerwiesenen — Begründung, unmöglich könne in jener so frühen religionsgeschichtlichen Epoche die reine monotheistische Idee eine derartig hohe Verkörperung gefunden haben [148]. Nicht allein Abraham und den anderen Patriarchen, sogar Moses, wird die Fähigkeit skrupellos abgesprochen, diesen auf steiler Höhe thronenden Gottesbegriff je erfaßt zu haben. Beweise für diese Annahme sind — wie schon gesagt — nicht vorhanden, sie werden aber von den Vertretern der destruktiven Exegese spekulativ als existierend hinzugedacht. Ergebnisse jahrelangen Tüftelns und Forschens sind ja in dem Moment hinfällig, in welchem zugegeben wird, daß der Verkünder der Sinaireligion zugleich der des lauteren Monotheis-

[148]) Dabei kommen abstrakte Gottesbezeichnungen selbst in so primitiven Religionen wie im arabischen Heidentum vor (vgl. Nielsen, OLZ XVIII, 1915, S. 289).

mus sei; und dazu darf und soll es nicht kommen. Ist das „voraussetzungslose Wissenschaft?"!

In unserer Abhandlung über das Tetragramm ist wohl überzeugend dargetan worden, in welch' oberflächlicher Weise Herkunft und Abstammung des alttestamentlichen Gottesnamens seitens der modernen Forschung erörtert werden. Von sämtlichen Schulen und Richtungen ist auch keine einzige (vgl. § 3) zu allgemein gültigem Resultat gelangt. Selbst wenn von vornherein auf Grund eines philosophischen Prinzips (ein Prinzip, welches jeder einzelne Bibelkritiker sich subjektiv formt) jedes supranaturalistische Moment für die wissenschaftliche Betrachtung dieser Frage ausscheidet, kann doch nicht geduldet werden, daß die meisten jener (§ 3) aufgezählten Theorien den elementarsten Anforderungen der historischen Philologie widersprechen dürfen. Aehnlichen betrübenden Erscheinungen begegnete man früher sehr häufig auf dem Gebiete der indogermanischen vergleichenden Sprachforschung; sie gehören mit allen ihren Auswüchsen zu den Kinderkrankheiten der geschichtlichen Linguistik, die dort glücklicherweise überwunden sind. Dagegen suchen die Theologen in der Orientalistik (wohl um etwa dem Vorwurf der Weltfremdheit zu entgehen, mehr aber noch vielleicht um einer unhaltbaren Theorie äußeren Schein einer Daseinsberechtigung zu geben) die Bedeutung eines gegebenen Wortes mit wahrer Abenteurerlust in geographisch und kulturell extrem getrennten Sprachgebieten, übersehen aber dabei geflissentlich den Zusammenhang mit der Ursprache.

Für die wenig vorbildliche Leichtfertigkeit mancher, übrigens ganz ernster Theoretiker sind — aus der überwältigenden Fülle der Auswahl — die folgenden Aeußerungen zu jenem Punkt höchst bezeichnend.

So bemerkt — hier noch ziemlich einsichtig — Spoer (Amer. Journ. of Sem. Lang. a. Lit. XVIII) zum Schlusse:

> „As I hope to have shown, the instances are numerous which almost imperatively demand a different interpretation of JH . . than that which generally has been given to it. I therefore venture to offer this one!" („Da ich hoffe

zur Genüge gezeigt zu haben, daß von vielen Stellen eine andere Auslegung des Gottesnamens JH . . nahezu gebieterisch gefordert wird, als wie sie bisher im allgemeinen gegeben worden ist, deshalb glaube ich wagen zu dürfen, diese eine (Hypothese) anzubieten.")

Von nicht viel mehr Ernst und Beweiskraft zeigt Cheyne's Geisteskind in seinem grundlegenden Werke (The two Religions of Israel, S. 74). Originaliter läuft es wie folgt:

„The current explanations are so unsatisfactory that I have to try my chances once more with a keen textual criticism. My Result has somewhat surprised me. Ehye, it appears should be Ashhur, and Asher should be Asshur. Asshur and Ashhur are equivalent, the latter is a gloss on the former, and the second Ehye i. e. Ashhur is a Dittograph." („Die gebräuchlichsten Erklärungen sind so unbefriedigend, daß ich mein Glück einmal versuchen will und zwar mit einer kühnen Kritisierung des Textes. Das Resultat hat mich einigermaßen überrascht. Ehye, scheint Aschhur zu sein, und Ascher ist wieder Aschhur. Aschur und Aschhur sind gleichwertig; das letztere ist eine Glosse des Vorhergehenden und das zweite Ehye gleichbedeutend mit Aschhur, ist eine Dittographie.")

Und noch eine weitere Glanzleistung desselben Forschers (l. c. S. 73), wirklich nicht seine schlechteste Arbeit:

„Aharon probably comes from Ascharon, one belonging to Aschar (= Aschur); T. a. B. p. 521. Moshe like Musshi (Mushi), is from Mosh, a collateral form of Ishma (= Ishmael). Note that Merari has only two sons — Mahli and Mushi (I Chr. VII, recte VI, 4). These two names must be explained analogeously; Mahly is from Hamly = Yerame'eli; Mushi must be from Shomi, or some similiar form. Possibly the unexplained godname כמוש (Kemosch) really comes from אכמוש (cp. אכזיב) i. e. אשכור מוש. Here אשכור · אשבור. and מוש = ישמעאל. The god's name means Aschhur-Ishmael." („Ahron stammt wahrscheinlich von Ascharon, einem, der zu Aschar = Aschur gehört, vgl. „Traditions and Beliefs of ancient Israel" (Cheyne 521). Mosche ist gleich Musshi (Mushi), dieses stammt von Mosch, eine spätere Form von Ischma (gleich Ischmael). Achte, daß Merari nur zwei Söhne besaß, Machli und Muschi (I Chr. VII, eigentl. VI. 4). Diesen beiden Namen müssen aber analog erklärt werden; Machly kommt von

Hamli gleich Jerachm'eli; Mushi muß (besser übersetzt: scheint) von Schomi, oder irgend einer ähnlichen Form kommen. Möglicherweise ist der unerklärte Gottesnamen Kemosch, dieser stammt in Wirklichkeit von Ackmosch (vgl. Acksiw) i. e. Asqir-Musch. Hier ist also Asqir gleich Asschur, Musch gleich Ischmael. Der Gottesname heißt also Aschur-Ischmael!!")

Da wird ferner die Theorie aufgestellt, dasselbe Quadriliterium bezeichne einen alt-israelitischen, sinaitischen Wetter-, Blitz-, Feuer- oder Donnergott, und mit unzähligen Bibelsprüchen belegt und begründet. Wieder andere stellen die These von dem Mondgott auf und konstruieren eine philologisch-algebraische Gleichung unbekannten Grades, wonach Sinai = Sin = Mond sein soll.

Hat eine positive Kirche, die doch nebenbei zu willigeren Gläubigen spricht, irgendwo eine so einschneidende, alles über den Haufen werfende Behauptung aufgestellt, ohne wenigstens den Versuch zu machen, sie gründlich zu verteidigen? Das ist weniger Wissenschaft und ungleich mehr Autoritätenglauben.

Man betrachte einmal jenen in die Welt hinausgesetzten Kampf um die geschichtliche Existenz Moses'. Es sei da an die Aussprüche einiger gleichfalls sehr moderner Forscher erinnert, von denen zwar einer (Kittel) sagt: „Würde uns durch die Überlieferung ein solcher Religionsstifter nicht erhalten worden sein, so müßte er erfunden werden". Dagegen meint jedoch Eduard Meyer: „Der Moses, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Qades; also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, keine geschichtliche Persönlichkeit; ..... daß er den Satz JH.. ist der Gott Israels aufgestellt hat (dabei hat er den Namen irgend woher genommen), ist eine inhaltsleere Phrase [149])!" Würdiger lautet schon der Erguß eines mehr konservativen Forschers, wie Smend (l. c. S. 43). Dieser bezweifelt zwar die Geschichtlichkeit der Person Moses' nicht mehr, hält es aber für undenkbar, daß Moses den Monotheismus in Israel verkündigt haben konnte. Und als Beweis hierfür ziehen unsere „höheren" For-

[149]) Israeliten u. Nachbarstämme, S. 451.

scher (vgl. Steuernagel, l. c. S. 241) das A.T. selbst herbei und finden in der Stelle Jos. 24, 23 das Gewollte.

Josua spricht da zu den Israeliten: „Und nun entfernt die fremden Götter, welche in Eurer Mitte sind, und neigt Euer Herz zu JH . ., dem Gotte Israels". Die Kritik scheint den Gedanken zu vertreten, daß hier zum ersten Male (!) ein, wenn auch sehr lokaler Monotheismus durch Josua in Israel proklamiert wird. Dabei sehen sich aber weder Erzähler noch Tradition bemüßigt, diesen so tief in das Religions- und Gefühlsleben Israels einschneidenden Akt Josuas irgendwie zu betonen, was sie doch der Natur der Sache nach recht lebhaft hätten tun müssen. Es muß demnach die Alleinverehrung des Einig-Einzigen den damaligen Israeliten anderweitig empfohlen und ziemlich bekannt gewesen sein.

Beschaue man die Josuastelle etwas gründlicher. Ähnlich wie Moses, nach dem Deuteronomium, fordert auch hier der sterbende Führer das Volk auf, den reinen JH . .-Glauben hochzuhalten. Dies ist umso dringlicher am Platze, da Israel, von sinnlichen, dem unflätigsten Götzendienste fröhnenden Völkern umgeben, großen Versuchungen ausgesetzt ist. Die Gefahr einer Angliederung an jene fremden Volksmassen war ständig vorhanden, und der nationalen Assimilation mußte schlechthin auch die kultische folgen. Nur zu wahrscheinlich dürfte es sein, daß die Israeliten bei ihrem Eintritt ins gelobte Land eine Unmenge Götzenbilder in allen möglichen Variationen vorfanden. Es mögen auch solche Hausgötter (vgl. Teraphim, Gen. 35, 4) darunter gewesen sein, die Metall- oder Schmuckwert besaßen. Da aber nach Exod. 23, 24 schon allein deren Besitz einen Verstoß gegen das Gesetz darstellt, mußte auf die Entfernung dieser Idole gedrungen werden, auch wenn keinerlei Kult mit ihnen getrieben wurde[150]. Alles dies Grund genug für den scheidenden Führer, angesichts des nahenden Todes — wohl in Nachahmung des großen Lehrers — sein Volk, das

[150]) Vgl. Targum Jonathan, der die zu vernichtenden Götter אלהי הנכר mit „Götzen der Völker" טעות עממיא wiedergibt.

er über alles lieben mußte, auf JH . . und dessen Dienst zu verpflichten. Wäre es aber anders und hätte Moses, wie die Kritik glauben machen will, Vielgötterei in irgend einer Form toleriert, so läge es doch Josua viel näher, vor dieser zu warnen und nicht erst auf Terach (den Vater Abrahams), dessen Sippe und Aegypten zurückzugreifen. Von den Verirrungen Israels in der Wüste, die doch unter hoher Pön (man muß doch nicht alles der Quellenforschung glauben, die in der Erzählung den Vorfall als authentisch, den dazugehörenden Strafbericht aber als korrigierenden Zusatz, bzw. Fälschung eines anderen mehr abstrahierenden Schreibers ansieht) ihre Sühne finden, kann man schweigen.

Den Beweisführern muß aber auch hier der Vorwurf gemacht werden, geflissentlich homogene Teile desselben, wenn auch auf zwei Kapitel zerstreuten Berichtes übersehen zu haben, und dies nur deshalb, weil sie im entschiedensten Gegensatze zu ihren Folgerungen stehen.

Die vorgetragene Auffassung der obigen Zitate macht es nicht nötig, der Tradition irgendwie den Rücken zu kehren. Anders aber, wenn mit der höheren Kritik jene Josuastellen (Kap. 23 und 24) dem D bzw. Rd zugeschoben werden. Die ebengenannte Forschungsrichtung müßte aber dann zuvorderst sich bemühen, den Widerspruch zu lösen, wie es kommen mag, daß derselbe D und seine Schule, die im Dt. als Kronzeugen eines mosaischen Monotheismus allenthalben auftreten, im Buche Josua plötzlich den Religionsstifter zu verketzern suchen. Nimmt aber jemand an, daß die Beweiskraft D's für den Charakter des geschichtlichen Moses, der nach kritischer Auffassung 800 Jahre früher lebte, n i c h t s gelten kann, so darf man nicht auf halbem Wege stehen bleiben und muß auch das vermeintliche Zeugnis desselben Berichterstatters in Jos. 24 über einen angeblichen Polytheismus Moses' mit derselben Motivierung ablehnen. Demnach stimmt das eine oder das andere nicht. Das Dilemma der Kritik begreift man erst, wenn man in derselben Josua-Erzählung den Vers 23, 6 festhält. Dort verpflichtet Josua in zu Herzen gehenden Worten die Kinder Is-

raels auf das „Buch Thorath Mosche", das will sagen, zur Erfüllung der darin enthaltenen mannigfaltigen Gesetze, deren erhabensten eines die allerreinste, lauterste Gottesverehrung ist. Wir haben damit aber auch ferner das Zeugnis eines Zeitgenossen für die mosaische Abfassung des Pentateuchs, wie es deutlicher und unumstößlicher nicht gut möglich ist, und das wegzuleugnen der gesamten Literarkritik nur dann gelingt, wenn sie jenes deuteronomistische „Mädchen für alles" ins Feld führt. Immer steht aber die Wissenschaft vom Bibelspruch mit einer derartigen Argumentierung vor dem Syllogus cornutus: Entweder die Schlußkapitel im Buche Josua sind „deuteronomistisch verseucht", beweisen daher — aus dem obigen Doppelgrunde — weder für Moses' religiösen Standpunkt noch den des Dekalogs das geringste; oder sie sind echt, und der große Gesetzgeber erscheint als derjenige, der die abstrahierteste Gottesvorstellung im Fünfbuche fordert.

Wie verhalten sich z. B. die alttestamentlichen Quellen zu der (auch von Kittel, S. 31) als feststehendes Forschungsergebnis ausgegebenen Ansicht, von der „Landesgottheit", derzufolge die „Alleinherrschaft JH.. auf das Land Israel beschränkt gewesen sein solle. Er ist Land-, Volks- und Nationalgott Israels und als solcher teilt er nach dem Grundsatze cuius regio, eius religio seine Macht mit den Göttern draußen."

Wenn Gott, nach der Erzählung des J, Himmel und Erde, die Sonne dort und die Meere hier, kurz den Kosmos mit all seiner Materie, den Körper wie den Geist aus eigenster Machtvollkommenheit, ohne Beihülfe Dritter geschaffen, und dazu aus dem Nichts geschaffen haben kann, so muß den Genesisschreiber bei der Abfassung seines Berichts eine akute Gehirnerweichung befallen haben[151]), sobald man jener Quellenscheidung glaubt, daß an der Hand desselben J der literar-

[151]) Aber auch Holzinger (Einl. i. d. Hexateuch) meint hierzu, er stünde vor einem Rätsel, denn solche Stellen enthielten hie Aberglauben, hie hohen prophetischen Gedankengang. A. a. O. gibt Kittel (Gesch. d. V. J., I S. 400) unumwunden eine Zwiespältigkeit dieser Berichterstattung zu; umsomehr ist seine andersartige Stellung im Gutachten zu tadeln.

kritische Nachweis geführt werden könne, die Herrschaft des in Genesis gemeinten Gottes wäre auf die vom Euphrat, dem Toten Meere und Philistäa begrenzte Fläche beschränkt gewesen. Wozu dann der große Apparat, der von der Gotterfassung eines universalistischen Patriarchen wie Abraham אב המון גוים bis zum Überdruß handelt — abgesehen von jenen sonst sinn- und bedeutungslosen Erzählungen der Sündflut, des Turmbaus zu Babel, der namentlichen Anführung aller Völkergruppen der ganzen Erde; und wozu der Segen, der Abraham für alle Völker der Erde noch in vorisraelitischer Zeit zuteil wird: „Und du sollst ein Segen sein für alle Völker!"[152]. Was hätte denn sonst eine Weltchronologie[153]) umfassendsten Charakters mit einem Gott zu schaffen, dessen Herrschaft einem Ländchen gilt, das in seiner größten Ausdehnung von dessen niedrigstem Berge aus übersehen werden kann?!

Man ist es von der Literarkritik nur zu gewöhnt, wenn sie ihr nicht genehme Stellen einem anderen Schrift-

---

[152]) Collenbusch (Erklärung bibl. Wahrheiten 1807 I S. 76) „Die allergrößte, allerherrlichste, allererfreulichste Absicht ist diese: Daß alle Nationen durch den Samen Abrahams gesegnet werden sollen, mit geistlichem Segen und himmlischen Gütern. Die andere höchsterfreuliche Absicht Gottes ist diese: daß alle Kreaturen der ganzen Schöpfung Gottes, im Sichtbaren und Unsichtbaren, zusammengefaßt werden sollen, unter ein einziges sichtbares Oberhaupt, zu einer einzigen, alle Kreaturen in sich fassenden Universalmonarchie."

[153]) Vgl. Adalbert Merx, Der Einfluß des A.T. auf d. Bildung und Entwicklung d. Universalgeschichte (XIII Intern. Oriental. Kongreß Hbg. 1902, S. 195): „Was hier vom J der Genesis und von den ältesten Propheten vor dem 8. Jahrhundert (v. d. gew. Zeitrechn.) erfaßt ist, kommt in der Entwicklung des griechischen Denkers erst kurz vor dem ersten christlichen Jahrhundert durch die pseudoaristotelische Schrift von der Welt zum Bewußsein und zur Darstellung. Nach dieser Idee aber eine Geschichte der Menschheit herzustellen, was Diodor von Sizilien versucht, das konnte nicht gelingen, weil das technische Mittel einer einheitlichen Chronologie nicht vorhanden war. Auch dieses überlieferten die Hebräer durch die Weltchronologie, welche der E der Genesis aufgebaut hat, indem er nicht etwa eine babylonische Chronologie einfach adoptiert, sondern sie nach seiner Idee selbständig umgestaltet."

steller zuschreibt. Aus diesem Grunde kommt es vor, wie Wiener (l. c., S. 75) so treffend und drastisch ausführt, daß ein Bibelvers nach modernem Muster zwei oder drei verschiedenen Schreibern zugeschanzt wird. So erleben wir den hochwissenschaftlich, quellen-theoretisch „unwiderlegbaren" Beweis, daß „in einem und demselben Vers Jakob auf der Flucht nach Padan-Aram mit J ankommt, mit E schlafen geht und mit D oder P aufsteht und weiterzieht". Es ist darauf zurückzuführen, daß eine Richtung der Exegese bei der Anwendung des berüchtigten Schlüssels einer „verknöcherten Pentateuchkritik" anfänglich den passenderen Bibelsatz dem J zuschrieb; es entstand da eine Differenz in der kritischen Auslegung, der Vers mußte einem anderen Schriftsteller zugedacht werden, sei es einer neuen literarkritischen Schrulle zuliebe. Die Wissenschaft und die Vertreter abweichender Lehrmeinungen konnten auf den Vers durchaus nicht verzichten; es brachen mit seiner Legitimität jene reichen Erträgnisse einer mühseligen Deduktion zusammen. Man einigte sich schließlich und nahm mit der einen Hand, was man mit der anderen gegeben hatte, indem man einen Teil dieses, des strittigen Versinhalts einem zweiten Erzähler unterschob, und der Wissenschaftlichkeit war Genüge getan. Erwies es sich aber in der Folge als notwendig, die beiden Schriftsteller von ihrem Autorstuhl zu vertreiben, da wählte man flugs den Ausweg, auch einem weiteren dritten Vater- und Mutterrechte an demselben Vers einzuräumen.

Eine weitere methodische und bewußte Unaufrichtigkeit der Kritik liegt in ihrer exegetischen Geschäftsführung: Alle, aber auch alle jene Stellen, welche ethische Gesinnungen oder höhere religiöse Vorstellungen bezeugen, werden regelmässig einer jüngeren Quelle zugewiesen und damit als wertlose Zusätze charakterisiert. Aus den nun derartig verstümmelten Schriften führt dieselbe Forschung dann an anderer Stelle den Nachweis, daß sie jedes abstrahierenden Gehalts bar sind. (Vgl. hierzu Sellin, l. c., u. a. m.) Mit jenem bequemen Mittel, in beliebigem Umfange Glossatoren, Redaktoren und, wenn es sein muß, Interpolatoren marionettenartig walten zu lassen, wurde

es so nicht schwer, eine jede der üppig in die Halme schießenden Theorien mit dem Firnis der Wissenschaftlichkeit zu überziehen.

Betrachten wir ein wichtiges Instrument der Kritik, den schon erwähnten „Pentateuchschlüssel" (dessen grundsätzliche Berechtigung bleibe hier unerörtert). Er beruht bekanntlich auf dem abwechselnden Gebrauch der beiden Gottesbezeichnungen JH.. und Elokim in den verschiedenen Schriftpartien. Man hätte da allen Grund zu glauben, daß dieser Ausgangspunkt der Kritik — die Stellung der Gottesnamen im Urtexte — unverrückbar feststeht. Beinahe ein viertel Jahrtausend ist dies ungeprüft und unbeachtet geblieben. Erst in allerjüngster Zeit — es ist das Verdienst von Dahse [154]), Wiener und Eerdmans — ist auf diesen „schwachen (nur allzuschwachen) Punkt" [155]) hingewiesen und gezeigt worden, daß LXX und MT (letzterer liegt allein der Forschung zu Grunde) in der Plazierung der Gottesnamen wesentlich differieren. Mit der Ursprünglichkeit des hebräischen Textes inbezug auf die Anordnung der Gottesnamen steht und fällt aber die gesamte Quellenscheidung [156]). Es darf daher mit Fug und Recht behauptet werden: Die Hexateuchkritik hat auch hier gegen die fundamentalsten Regeln einer wissenschaftlichen Betrachtung verstossen.

Der erhobene Vorwurf ist aber damit noch nicht zu Ende. An sich ist es wohl berechtigt, dem MT [157]), schon aus prinzipiellen Gründen, die Priorität zuzusprechen (wie es diesseits ohne jede Einschränkung geschieht) und das sekundäre Textzeugnis der LXX rangentsprechend einzuschätzen; dieser Standpunkt müßte jedoch konsequent beibehalten werden. Dies letztere ist aber bei jener Bibelwissenschaft durchaus nicht der Fall. Denn, sobald es den Versuch gilt, etwa polytheistische

[154]) Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, I (1915), u. a. a. O.

[155]) Kittel, l. c. S. 279.

[156]) Etwas verblümt von Baumgärtel (Elokim außerhalb d. Pent., 1915) zugestanden.

[157]) Vgl. König, Die moderne Pentateuchkritik, 1914.

Anschauungen im A.T. zu entdecken, reicht eine einzige Handschrift der LXX dazu hin; dagegen wird bei der Pentateuchanalyse, die mit ihren religionsgeschichtlichen Folgerungen die ganze Tradition auf den Kopf stellt, das Gesamtgewicht der entgegenstehenden Zeugnisse aller Lesarten negiert. Immer wieder ist die Tendenz das ausschlaggebende Moment[158]).

Deshalb muß eine derartig prämittierende Forschung[159]) — betrachte man sie noch so objektiv — stets unter dem Verdacht stehen, daß jenes, auch vom Obergutachter angewandte System einer Bibelkritik von zwei gegebenen Beweismitteln, deren eines wahr aber nicht bequem, das andere bequem aber nicht wahr sein könne, leider sehr zum Schaden der Allgemeinheit, dem bequemen den Vorzug zu geben scheint. Und

[158]) Vgl. Weber, Histor.-krit. Schriftforschg. u. Bibelglaube[2] (1914), insbesondere S. 125 ff.

[159]) Mit welcher Subtilität an Quellen herangegangen werden muß, lehrt eindringlich der Aufruf von Mitteis und Bekker (Zeitschr. d. Savignystiftg. XXX, S. 6):

„Würde man eine kritische Durchforschung der Rechtsbücher auf die ihnen nachweisbaren Interpolationen veranstalten, so würde bei einem solchen Kesseltreiben viel Voreingenommenheit und Willkür mit von Einfluß sein, und die Gefahr einer vorschnellen Zerstörung jedes Glaubens an die Ueberlieferung heraufbeschworen werden, und dieser Gefahr gegenüber wäre auch die Tatsache, daß in manchen Fällen die Interpolationen sich aus sachlichen Erwägungen mit Sicherheit nachweisen lassen, nicht durchschlagend genug, um ein derartiges Unternehmen zulässig zu erscheinen. Darum wird sofort betont, daß wir weit entfernt sind, Interpolationen erst aufsuchen zu lassen. Gewiß werden solche in Zukunft noch in großer Zahl behauptet werden, aber das überläßt man am besten dem zukünftigen Gange der Forschungen, die hierbei am sichersten und unbefangensten vorwärts schreitet, wenn sie die Quellen vom rein sachlichen Standpunkt auf ihren Gehalt und ihre Concordanz immer von Neuem prüft. Denn immer gebietet die Vorsicht Interpolationen anzunehmen, nicht schon weil man den Text nicht glauben will, sondern erst dann, wenn man ihn aus sachlichen Erwägungen nicht mehr glauben kann."

Was aber der Wissenschaft von der Rechtslehre billig ist, sollte der von der Gottesgelahrtheit recht sein. Handelt es sich doch hier um die letzten und endlichsten Zweige menschlichen Denkens und Wissens.

das ist die nur auf „Exaktheit, Genauigkeit und Wahrheit" überaus hohen Wert legende Bibelkritik, dieselbe, welche jeden Ausflug auf philosophische und metaphysisch-transzendentale Gebiete mit einem mitleidvollen Lächeln und dem Vorwurfe der Unwissenschaftlichkeit abtut, der Tradition eine Absage um die andere erteilt, von Voraussetzungslosigkeit überquillt, bei jedem Vorurteile und Voreingenommenheit wittert, und dabei ihren Thesen und Theorien, wenn es sein muß, ein über das andere Mal die eigene Ueberzeugung opfert.

Ueber den Rahmen dieser Schrift würde es weit hinausgehen, den Versuch zu machen, in eine erschöpfende Behandlung des literarkritischen Problems einzutreten.

Auf die folgenden Zeugnisse — obwohl sie der herrschenden Schule bekannt sind, werden sie bewußt übergangen — muß immer wieder zurückgekehrt werden. Fordert doch allein deren Existenz gebieterisch eine positivere Erklärung als sie jene, sich selbst oft karikierende Quellenscheidung[160]) je zu geben vermag. Man höre zunächst Josephus (contra Apionem I 8), einen mehr schrift- als kriegsgelehrten Soldaten, der den letzten, blutigsten judaeo-römischen Krieg als Heerführer mitfocht und der Zerstörung Jerusalems bis zum Ende beigewohnt hat, um zu beurteilen, ob jene Leichtfertigkeit, mit der versucht wird, der Heil. Schrift die Einheit und Echtheit ihres Textes abzustreiten, nach Ansicht einer, der Entstehung der Bibel an die zweitausend Jahre näher lebenden Generation und ihrer Ueberlieferung berechtigt erscheint. Welche Beurteilung auch immer der nicht am wenigsten von der Tradition so unglimpflich behandelte Josephus hie und da erfährt; seine aus innerstem Herzen uns heiß entgegenwehenden Worte, die für die Integrität und Unverletzlichkeit des A. T. zeugen, dürften hier am Platz sein:

---

[160]) Klostermann (Der Pentateuch), obgleich selbst Kritiker, hält die Quellenscheidung für überlebt, da sie immer neue Quellen aufdeckt, sie vervielfältige und dadurch das ganze Prinzip ad absurdum führe. Unter einem solchen Sezierverfahren gliche der Pentateuch einer Zwiebel, bei der sobald eine Schale abgelöst, sich sofort eine neue zeige.

„Und welch' große Glaubwürdigkeit und Vertrauen wir Juden diesen Büchern unseres eigenen Volkes entgegenbringen, geht daraus evident hervor, daß niemand bisher so *kühn* gewesen ist, irgend *etwas* diesen Büchern *anzufügen*, oder etwas von ihnen zu *trennen* oder gar irgendwelche *Verwechslungen in sie hineinzubringen, obwohl so viele Zeiten über sie hinweggegangen sind*; aber es ist gewissermaßen den Juden von der Geburt eingepflanzt worden, diese Bücher zu betrachten und zu verehren als Schriften, die heilige und göttliche Lehren enthalten, und bei ihnen fest zu verbleiben, wenn es aber not tut, um ihretwillen den Tod mit Freuden zu erleiden. Denn sehr oft (das Schauspiel ist nicht neu) haben in großer Anzahl die jüdischen Gefangenen die martervollsten Todesarten in aller Oeffentlichkeit erduldet, um nicht mit *einer Silbe gegen die Lehre* (Thora) *und ihren Inhalt zu verstossen*. Wer unter den Griechen würde derartiges aushalten oder nur ein geringes Unglück ertragen, kämen auch alle ihre Schriften in Gefahr vernichtet zu werden?"

Dazu kommt ein weiteres geschichtliches Zeugnis, gefolgert aus den heftigen Parteikämpfen zur Zeit des zweiten Tempels. Von sadduzäischer Seite (lassen wir die Samariter gänzlich aus dem Spiel) wurde nach Divergenzen mit den Pharisäern intensiv gesucht, der Streit erstreckte sich auf die kleinlichsten Dinge der mündlichen Ueberlieferung. Hätte nun die Kodifikation des Pentateuchs wirklich (wie man es haben will) erst *nach Esra* stattgefunden, so wäre es jenen skeptischen Zadokiten ein leichtes gewesen, in einer dann relativ so jungen Schrift mehr oder weniger verbindliche Schichten zu unterscheiden und Selbstzwecken dienlich zu machen. Daß dies aber nicht geschehen ist, zeigen Talmud und die Literatur seiner Epoche, die keinerlei Spur von Versuchen aufweisen, die Authentie des Pentateuchs in Frage zu ziehen. Auch jene dort erzählten Meinungsverschiedenheiten bei der Feststellung des Kanons betreffs der Zugehörigkeit gewisser einzelner Schriften zu demselben *setzen* als unverrückbaren Mittelpunkt *den Pentateuch voraus. Weder die Heiligkeit*

seines Inhalts noch dessen Einheitlichkeit wird diskutiert (vgl. Güdemann, Jüdische Apologetik, S. 139).

Eine gesunde Kritik, insbesondere auf historischem Gebiete, muß unausgesetzt danach trachten, vorhandene Ueberlieferungen in den Kreis ihrer Meditation zu ziehen, insoweit deren Glaubwürdigkeit nicht durch unwiderlegbare Tatsachen erschüttert ist [161]. Wie männiglich bekannt, haben aber gerade die neuesten Funde in Vorderasien so manch bestrittenen Teil der Tradition in ein überraschend günstiges Licht gestellt. Beispielsweise die Vätergeschichten, zuvor als späte, jedes geschichtlichen Kernes bare Dichtungen gehalten, sind — wie wir jetzt dank der erweiterten Kenntnis des alten Babylons wissen — scharf gezeichnete Ausschnitte damaliger Lebens- und Rechtsverhältnisse [162]. Was aber die gesetzlichen Partien des Pentateuchs betrifft, so meint Hehn [163]: „Wenn Hammurabi sein aus 282 Paragraphen bestehendes Gesetzbuch nebst einem langen Pro- und Epilog auf einen Steinblock einmeisseln ließ, so dürfte doch auch die Annahme, daß Moses die normgebenden Gesetze seines neubegründeten Staates schriftlich fixierte, keine zu großen Bedenken erwecken." Aber

[161]) In unserm Texte konnten wichtige Bedenken prinzipieller Natur gegen die herrschende Auffassung nur kursorisch vorgetragen werden. Obige Gedankengänge berühren sich mehrfach mit denen moderner Theologen, soweit dort bereits die Reaktion eingesetzt hat (vgl. Sellin, König u. a. m.). Leider laborieren jene, übrigens gründlichen Arbeiten nahezu insgesamt an einer bedauernswerten Halbheit, deren Ursachen noch weiter (S. 212 f.) gestreift werden sollen. Von jüdischer Seite liegt für manche jener Einzelfragen eine ausgezeichnete Widerlegung des kritischen Standpunkts vor, bei D. Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I u. II; vgl. auch desselben Kommentar zu Lev. und Deut. Auf die Grundfragen geht Güdemann (l. c.) mit ähnlicher Argumentation treffend ein, dessen verdienstvolle Ausführungen zur Ergänzung angelegentlich Beachtung verdienen. (Vgl. a. Joel, Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit., 1904, S. 37.)

[162]) Vgl. z. B. A. Jeremias, a. a. O.[3], S. 255 ff.; D. H. Müller, a. a. O., S. 139.

[163]) A. a. O., S. 387.

auch die kritischerseits angefeindete und als völlig wertlos hingestellte mündliche Ueberlieferung erlebte Genugtuung; talmudische Rechtssätze, sogar solche, die in der Schrift keinerlei Anlehnung fanden, haben sich als ursemitisch erwiesen[164]. Dies allein böte Veranlassung genug umzukehren und erforderlichenfalls umzulernen.

Hätte die kritische Geschichtsauffassung bloß den Vorzug größerer Wahrscheinlichkeit, oder könnte sie zumindest ohne Zuhülfenahme des Wunderglaubens auskommen, so lohnte es sich, mit ihr zu befassen. Aber nichts von alldem! Selbst ihr Altmeister[165] vermag es nicht zu sagen, „warum z. B. nicht Kemos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde wurde?" und gesteht seufzend, „daß man eine genügende Antwort darauf nicht zu geben vermag". Und auch da ist er ganz hülflos, wenn er auf die Propheten zu sprechen kommt: „Woher kommen in Israel die Männer des Geistes? Die Israeliten sagen, JH .. hat sie erweckt, in diesen Männern sehen sie die Offenbarung Gottes. Ueber diese Antwort werden wir auch schwerlich hinauskommen[166], denn, wenn man von innerer Anlage redet, so ist das keine Lösung des Rätsels, sondern eine Verschiebung." An dieses Geständnis der entwicklungs-theoretischen Schule anknüpfend, läßt sich sagen: Die

---

164) Den wechselseitigen Beziehungen zwischen talmudischem und ursemitischem Recht wird noch immer zu geringe Aufmerksamkeit gezollt; vgl. aber Freund, Sitz-Ber. d. KAW, Wien 1909, Bd. 162; Jampel l. c. S. 122 f.; Lerner, Thorat-ha-Mischna I (1914), S. 3. ff.; ein weiteres Analogon s. o. S. 171, Fußnote 129.

Auch die keilschriftlich erwiesene älteste Form der babylonischen Bürgschaft (der Bürge haftet bloß für die Stellung des Schuldners zu Gericht; vgl. Koschaker, Babyl.-Assyr. Bürgschaftsrecht, 1911) erscheint — obwohl im A.T. ohne Beispiel — ganz unverhüllt in einer sonst unverständlichen Mischna (Baba bathra 173 a). Von ungemein gründlicher historischer Kenntnis zeugt dort jene Mischnaerklärung der Amoräer Rabba und R. Joseph, die diese in praxi schon längst überlebte Stufe eines alten Rechtsinstituts genau erkannten.

165) Wellhausen in Kultur der Gegenwart I 4, S. 15.

166) Von uns gesperrt.

beliebte Verschleppung jenes für Israels religiöses Sein entscheidenden Wendepunkts von Moses zu den Propheten bedeutet nicht allein keine Klärung des dunklen Problems, sondern zeitigt vielmehr noch eine neue Reihe von Komplikationen.

Wäre — immer nach Wellhausen — die Rangstellung JH.. prinzipiell als der des Kemos nicht überlegene gedacht, so hätte (abgesehen davon, daß ein Polytheismus trotz henotheistischer Ansätze erfahrungsgemäß nie zu numerischer Konzentrierung, sondern stets zu erneuten Götterkombinationen [167]) führt) bei der dann notwendigerweise geringen Verschiedenheit zwischen israelitischer und kananäischer Religion, eine Assimilation beider stattfinden müssen, wobei die ausgelassene Natürlichkeit der ersteren (die anerkennt ja noch die Schule) den Sieg davongetragen hätte. Nur ein abstrahierter und zur absoluten Gotteseinheitlichkeit strebender Glaube und die aus ihm emporlodernde Begeisterung konnte jener unzüchtigen Religion kananäischer Ureinwohner widerstehen. Und die Tatsache eines solchen Widerstandes beweist schon an sich die Höhenlage altisraelitischer Glaubensindividualität.

Ferner muß der von Wellhausen und anderen vertretenen Annahme, die Propheten erst hätten dem Volke den Glauben an den einen Gott beigebracht, deren eigenes Selbstzeugnis entgegen gehalten werden. Denn von Amos und Hosea bis Sacharia und Maleachi behauptet keiner etwa, eine neue Erkenntnis, eine neue Lehre oder gar ein neues Gesetz sei Gegenstand der ihm zuteil gewordenen Offenbarung; es wird allein althergebrachten, existenten Vorstellungen im Volke zur Allgemeinherrschaft verholfen. Immer wieder ringen, streben und deuten die Propheten insgesamt einem in der Vergangenheit liegenden Ideal nach; und in Israel löst dieses fortwährende Bemühen Erinnerungen an bestehende, aber nicht minder alte Lehr- und Heilssätze aus, die in ihm wurzeln und keimen. Also es brauchte keineswegs — etwa nach Art des Pseudoisidorus —

[167]) Vgl. schon Baethgen, l. c.

Neuerdachtes durch die Autorität fingierter Altertümer gestützt zu werden. Schon rein psychologisch genommen, ist jene Hypothese abzulehnen, daß die Propheten, denen die Proklamierung der Wahrheit innerstes Grundprinzip ist, mit unwahren oder gar wissentlich falschen Behauptungen operieren. (Ueberdies mystifizieren jene — bereits unmittelbar bei ihrem Auftauchen beanstandeten — pseudoisidorischen Dekretalen bloß einen einzelnen Kreis, nicht aber ein religiös empfindsames Volksganzes.) Um einem neugestifteten monotheistischen Glauben Vorschub zu leisten, wäre nichts zweckwidriger, als auf eine heidnische Vorzeit zu exemplifizieren. Das Volk hätte ja alle Ursache gehabt, die Konsequenzen nach der verkehrten Seite zu ziehen; d. h. waren sie — nach dem Volksgedächtnis — früher wirklich Götzendiener, so wären sie es auf die Aufforderung der Propheten, das zu tun, was die Alten taten, neuerdings geworden. Kaum wäre aber jener herrliche Effekt, dieses einfachste und zugleich sicherste Zeugnis für das latente monotheistische Religionsbewußtsein Israels, je geboren worden. Aus der nicht hinwegzuleugnenden Erkenntnis, daß nur ein Israel jene einzigartigen Männer hervorbringen durfte, und daß nur in ihm die prophetischen Ideen und Wahrsagungen einen so günstigen Resonanzboden finden konnten, ergibt sich mit doppelter Notwendigkeit die Folgerung: In Israel müssen wohl — trotz Degeneration in Richter- und Königszeit — gewisse Volksschichten (so jene „7000 Kniee, die sich nicht dem Baal beugten" — 1 Kön. 19, 18) eine unauflösbare Verflechtung mit der Lehre vom Sinai eingegangen, aufrechterhalten und gepflegt haben; und ihren Reihen entstammen die wort- und geistesgewaltigen Propheten. Dazu kommt noch jener allenthalben hervortretende, stechende Grundzug des Volkscharakters, ungeachtet aller temporären Trübungen, für die lautersten Gottesbegriffe überempfänglich zu bleiben. Diese letztere, allerorts zugegebene Tatsache ist aber nur dann zu begreifen, wenn man an den Urbeginn der Religionsgeschichte Israels ein die gesamte Volksseele erschütterndes, allgewaltiges, einzigartiges Ereignis setzt, ein supranaturalistisches Moment; und

dies kann nur jene Offenbarung am Sinai gewesen sein. Ist und bleibt daher Israels Religion, Weltanschauung und Existenz als Produkt natürlicher Entwicklung unerklärlich und unfaßbar (und will man ferner „vergleichende", nicht etwa „ausgleichende" Religionsgeschichte treiben), so muß man versuchen, der Wucht jenes übernatürlichen Faktors größere Gerechtigkeit wie bisher widerfahren zu lassen. (Und noch eins! Die Linke gesteht zu, daß das „Gesetz" als „Panzer des Monotheismus" (Wellhausen) für das spätere Judentum eine conditio sine qua non ist, wie konnten dann aber die — wie wir zeigten — Treugebliebenen Israels in der weit gefahrvolleren kanaanäischen Epoche jenes Talismans entbehren?)

Und so besehen, wird man leicht erkennen, daß die Propheten gutgepflügtem Boden ihr kostbares Samenkorn anvertrauten, und Altneues wie Ewigwahres erringen, weil sie die Wahrheit gewollt, auf Wahrheit gebaut und mit den unwiderstehlichen Waffen der Wahrheit gekämpft haben.

In den folgenden Seiten soll dargetan werden, daß Angaben des Pentateuchs — seien sie auf den ersten Blick noch so unwahrscheinlich — niemals leichtfertig oder gar verächtlich ausgeschaltet werden dürfen. Zu diesem Behufe sei jenes als Fälschung eingeschätzte Zählungsergebnis in Numeri 3 eingehender Untersuchung gewürdigt:

W e l l h a u s e n sieht in der (nach allgemeiner Annahme) unwahrscheinlichen, weil zahlenmäßig unmöglichen Darstellung des Priester-Kodex (P), insbesondere bei der in der Wüste vorgenommenen Zählung der israelitischen Erstgeborenen, den unumstößlichen Beweis für seine Ansicht, daß die sämtlichen haargenauen Angaben dieses Erzählungsteiles des P nichts weiter seien als das Resultat einer „spätisraelitischen Phantasie, die dreist Zahl und Namen konstruiert und eine Art öder Schemata zu Wege bringt". Durch derartige „äußerliche Genauigkeiten" wurden die berühmtesten Exegeten genasführt (was aber dem alttestamentlichen Erzähler bei Wellhausen

glücklicherweise nicht gelungen ist). Selbstverständlich dient diese „Verirrung" des biblischen Berichterstatters dazu, auch alle außerdem ihm zugeschriebenen Stellen als unglaubwürdig darzutun. Wellhausen meint oft, man habe es mit einem „Hirngespinst" oder, wie z. B. bei dem Aufbau und der inneren Einrichtung des Stiftzeltes, mit einem „Kostenanschlag für Zimmerleute und Weber" zu tun; dies sei trotz der unglaublichen Nüchternheit der Erzählung nur berechnet, die große Phantasie des israelitischen Verfassers zu bemänteln.

Erlaubt man nur zwei Fragen; eine solche juristischer Art, so muß sie lauten: Was kann das Motiv dieser Mystifikation gewesen sein? Dann eine zweite, diesmal historisch-kritischer Natur: Wie ist es möglich, daß seit einigen Jahrtausenden ein späterer, das Ganze diskreditierender Zusatz dem A.T. einverleibt werden konnte, ohne der Korrektur „textverbessernder" Redaktoren anheimzufallen? Dieser beiden unaufgeklärten Gründe wegen, dürfte es nicht geraten sein — gleich Wellhausen und Genossen —, homogene Teile der Schrift blindlings abzulehnen. Mit umso größerem Rechte ist hier strenger zu prüfen, als sich Wellhausen in seinen Prolegomena, S. 347, bei Betrachtung der Zählungsergebnisse folgendermaßen ausläßt:

„. . . . . diese Gesamtsumme, 600000 Krieger, stammt aus der älteren Überlieferung, ihre W e r t l o s i g k e i t[168]) erhellt daraus, daß in einem wirklich authentischen Dokument der israelitische Heerbann zur Zeit Deboras auf die Stärke von 40000 Mann geschätzt wird. Dem Priesterkodex bleibt das Verdienst die Gesamtsumme ein Bißchen weniger rund gemacht und sie in k ü n s t l i c h e Einzelposten zerlegt zu haben. An die Musterung des Volkes schließt sich in Num. 3, 4 die Weihung des Stammes Levi an das Heiligtum, zum Ersatz für die bis dahin g e o p f e r t e n (!?) und auch nicht gelösten männlichen Erstgeborenen der Israeliten. Es sind 22273 männliche Erstgeborene und 22000 männliche Leviten über einen Monat alt vorhanden; die überschießenden 273 Erstgeborenen werden mit 5 Sekel auf den Kopf noch besonders gelöst. Wie genau! Aber was soll man dazu sagen, daß auf ein Volk

[168]) Von uns gesperrte Stellen.

von mindestens zwei Millionen nur 22273 männliche, also vielleicht 50000 männliche und weibliche Erstgeburten gekommen sein sollen? Dann entfallen ja durchschnittlich vierzig Kinder auf jedes Weib; denn Erstgeburt im Sinne des Gesetzes, ist, was zum ersten die Mutter bricht, dazu hat schon Bleek den Kopf geschüttelt."

Und die Wellhausen und Genossen erst recht. Es sind ihnen aber andere kritisch veranlagte Bibelforscher — auch traditionelle — mit dieser Kopfbewegung um 800 Jahre zuvorgekommen; nicht alle haben sich „täuschen" lassen. Schon Ibn Esra erörtert diese Erzählung, weist auf die spärliche Zahl der israelitischen Erstgeborenen hin und vergleicht sie auf Grund einer Berechnung (die wir später behandeln werden) mit der noch geringeren Zahl der levitischen Erstlinge[169]).

Wenden wir uns wieder Wellhausen zu, und da müssen wir ihm zweimal glauben: einmal, daß wirklich der Erzähler gelogen habe, und zweitens, (das geht aus dessen oben zitierter Äußerung hervor) daß in der Regel die Erstgeborenen in Israel geopfert wurden. Ist aber die letzte These von der Voraussetzung der Menschenopfer im A.T. berechtigt, so entfällt dadurch jeder Grund, den Erzähler als Falsifikator und alttestamentlichen Zahlen-Jongleur hinzustellen, denn die geringe Anzahl an Erstgeborenen erklärt sich ja leicht, wenn man den fehlenden größeren Rest, als schon „geopfert", in Abzug bringt. Dann geht allerdings die eine These von der „Kinderopferung" in Ordnung, die andere vom „Fälscher" P dagegen rettungslos zugrunde. Nun wird aber jene Theorie von Menschenopfern in Israel, selbst von radikalen Forschungsgruppen mit einem mitleidsvollen Lächeln glatt abgelehnt. Man ist daher

---

169) Bemerkenswert ist, daß die bekannte Rechnung des Talmud (Bechoroth 5 a) — die Kritik nennt sie spöttisch „Verlegenheitsfinesse" — eine noch viel geringere Erstgeborenen-Quote für den Stamm Levi ergibt. An die Tradition gelehnt, sehen selbst Strack u. a. in der geringen Erstgeborenenzahl keine auffallende Unregelmäßigkeit. Ihrer Anschauung nach beschränkt sich die Zählung allein auf die in der Wüste Erstgeborenen oder auf solche bis zu einer gewissen Altersgrenze. Die Tradition scheint also sich mit dieser geringen Zahl abzufinden, ein Beweis mehr, daß sie die gründliche Siebung dieser Erstgeborenen voraussetzt.

gezwungen, sich mit der Glaub- oder Unglaubwürdigkeit des P zu beschäftigen. Und da möge folgendes ausgeführt und eingehendster Beachtung empfohlen werden:

Aus der Schilderung Exod. 1, 19 u. 22 ergibt sich, daß die hebräischen Frauen aus Furcht vor der durch Pharao meuchlerisch den Hebammen nahegelegten Tötung und später offiziell angeordneten Ersäufung aller männlichen Neugeborenen im Geheimen niederkamen. Es scheint ein ganzes System bestanden zu haben (s. ibid.), Schwangerschaft und Geburt der Kenntnis Dritter zu verschließen. Handelte es sich um Zwillinge, so mußte in Ermangelung einwandfreier Zeugen[170]) die Erstgeburt schlechtweg, aber auch bei Einzelgeburten unter gewissen Umständen beanstandet werden.

Und dann ein weiterer, nicht minder gewichtiger Punkt. Begreiflicherweise konnten Erstlinge — hundert naheliegende Gründe sprechen dafür — nur selten mit bleibendem Erfolg verheimlicht werden (vgl. ibid. 2, 3); ihre in der Regel komplizierte Geburt erforderte in erhöhtem Maße die Zuziehung der öffentlich zugelassenen Hebammen (vgl. ibid. 1, 17 f.). Diese unter Assistenz von Hülfspersonen zur Welt gekommenen Erstgeborenen sind (die Annahme ist nicht von der Hand zu weisen) den spionierenden Schergen Pharaos vermutlich zu weitaus größtem Teil in die Hände gefallen. Nichts liegt dann aber näher, als die weitere Annahme, daß unverhältnismäßig viel israelitische Erstgeborene den Tod in den Fluten des Nils fanden. Und gerade jenes (von der Kritik als Fälschung hingestellte) überaus kärgliche Ergebnis der Erstgeborenenzählung bestätigt die hohe Wahrscheinlichkeit und Ein-

[170]) Vgl. Jer. Baba Bathra III 1, wonach vorwiegend das Zeugnis der hülfeleistenden Hebamme (auch bei Einzelgeburten) Geltung hat, mit der Einschränkung Tosseita (ibid. VII), solange nicht von dritter Seite die Erstgeburt angezweifelt wird. Bezeichnend für die Rigorosität ist, nach Kiduschin 73 b, dieses Zeugnis für den gegebenen Fall nur dann von Wert, wenn die bezeugende Hebamme auch nicht für einen Augenblick das Gemach der Gebärenden verlassen hat. Ebda 74 a muß dieses Zeugnis unmittelbar nach der Geburt erfolgen, später ist es ohne jede rechtliche Wirkungskraft für die Primogenitur (vgl. Schulchan Aruch Eben Haëser 35).

heitlichkeit des alttestamentlichen Berichts, indem es jenes teuflische Massaker in seinen Folgen statistisch vor Augen führt

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück! Es existiert noch eine andere Lösung, die jene Wissenschaft von der Kritik nicht erfaßt hat, und, bei der Oberflächlichkeit ihrer Untersuchung, nicht erfassen konnte.

Der Pentateuch berichtet zu wiederholten Malen, daß die Kinder Israel je ärger sie von dem mizraimitischen Wirtsvolke bedrückt wurden, sich umsomehr — zu nicht geringem Grauen der Aegypter — vermehrten (Exod. 1, 7 u. 12). Der Talmud erzählt an verschiedenen Orten von der stupenden Fruchtbarkeit der Israeliten und dem häufigen Vorkommen von Mehrgeburten, ja sogar Sechslingen [171]. Aber auch der einfache Wortlaut des gewiß authentischen Bb setzt die Mehrgeburt als Normalfall voraus (Exod. 21, 22) [172].

Nach Exodus 13, 12, 15 u. a. O. gilt allein dasjenige Kind als Erstgeborener (Bechor) das, wie Wellhausen richtig sagt, „zum ersten Male die Mutter bricht". Nun liegt es in der Natur der Sache, daß — selbst bei normalstem Ge-

---

171) Die medizinische Wissenschaft kennt Vierlingsgeburten —0,002 1000, Fünflinge und Sechslinge; ein solches ist vor nicht zu langer Zeit in Thüringen zur Welt gekommen. Statistisch ist festgestellt, daß nach Kriegen, Epidemien und großer Sterblichkeit der Geburtenzuwachs den Durchschnitt weit überragt.

Auch die Kritik muß eine übergroße Fruchtbarkeit zugeben, wenn sie nicht auf dem irrationalen Standpunkt einer völligen Leugnung jedes geschichtlichen Kerns in der alttestamentlichen Tradition beharren will.

172) Neuerdings hat man diesen Vers zum Ausgangspunkt erfolgloser Untersuchungen gemacht. Dort handelt es von jener Schwangeren, die bei einem Handgemenge Dritter einen Stoß erhält, der ein „Abgehen ihrer Kinder ויצאו ילדיה" verursacht. Die Ursprünglichkeit jenes Ausdrucks wird trotz dessen Eigentümlichkeit auch von der enragiertesten Kritik zugeben (vgl. u. a. Budde, ZATW XI 108) und gibt zu allen möglichen Spekulationen Anlaß. Schenkt man aber den obigen Ausführungen Interesse, so ist ויצאו ילדיה nur ein Beweis mehr, daß zur Zeit des biblischen Berichts oder der Kodifizierung jener Gesetzessammlung Mehrgeburten in Israel die Regel waren.

burtsvorgange — der Kopf (oder auch andere Teile) des Foetus unter der Einwirkung der dolores conquassantes gegen die Öffnung gedrängt, teilweise sichtbar wird. Je nach dem Umfang des nun vorgetriebenen Kindteils gilt nach talmudisch erhaltenen und bis auf die Jetztzeit beobachteten Ritualregeln dieses Kind als Erstgeborener, wenn רוב פדחת. dessen größere Schädelhälfte, die Schamlefzen nach außen überragt, obgleich sie sofort zurücktritt. Das „Brechen der Mutter" ist jedoch damit erstmalig erfolgt. Dadurch haftet aber eigentlich jenem Foetus die Erstgeborenen-Qualität an[173]. Bei Einzelgeburten ist dies rituell belanglos. Anders bei Mehrgeburten. Hier ist der tatsächlich zuerst zur Welt gekommene nicht immer der Bechor, בכור, wenn ein ähnlicher wie der eben geschilderte Vorgang sich ereignet hat und ein besonderes Kennzeichen nicht vorhanden ist (vgl. Gen. 38, 29); da religionsgesetzlich die Vermutung besteht, es hätte eine Verdrängung während des Geburtsaktes stattgefunden. Nach dem Talmud (vgl. Bechoroth 48 b) ist ein derartig zweifelhafter Erstgeborener von der Zahlung von 5 Sekel als Lösegeld an den Priester befreit (vgl. auch Schulchan Aruch Jore Dea 205 § 27). Aus dem gleichen Grunde ist der einem Abortus oder Immaturus Nachgeborene, trotz der Tatsache seiner Erstgeburt, kein Bechor und nicht lösungspflichtig (vgl. Bechoroth 46 a und Schulchan Aruch ebda § 22). Schenke man aber der Überlieferung nur insoweit Glauben, daß zu jener Zeit bei den Israeliten eine unverhältnismäßig große Anzahl Zwillingsgeburten vorgekommen sein mögen und das Gesetz der Kindstötung — aus den oben erwähnten und noch anderen Gründen — mit den Erstgeborenen stark aufräumte, so haben wir (Abortionen, häufige Geheimgeburten und sonstige, die Erstgeburt disqualifizierende An-

[173]) Genesis 38, 27 ff. zeigt die hohe Einschätzung der Erstgeborenen-Qualität im A.T. Auch dort, bei einer Zwillingsgeburt, reckt Serach die Hand hinaus, um sie sofort zurückzuziehen, und, obwohl dessen Bruder Perez vor ihm zur Welt kommt, hat dieser keinen Anspruch auf das Erstgeburtsrecht, da die Hebamme dem Serach schnell einen roten Faden um das Handgelenk geschlungen hatte. Auch Jakob und Esau machen sich schon im Mutterleib dieses Recht streitig (vgl. ibid. 25, 22 u. 24 ff.).

lässe mitgerechnet) **des großen Rätsels Lösung.** Es mögen demnach Tausende und Abertausende Erstgeborener bei jener Zählung vorhanden gewesen sein; diesen konnte aber, da ähnliche Momente, wie wir sie oben angegeben haben, vorlagen, die Primateigenschaft nicht zuerkannt werden. ‚Nach der aus dem Pentateuch gefolgerten Vorschrift, wie sie in der Tradition fortlebt, durften bloss solche Personen gezählt werden, deren Erstgeburt einwandfrei verbürgt und unbestritten war.

Dazu noch ein weiterer Punkt. Der Pentateuch lehrt an verschiedenen Stellen, daß die Erstgeborenen — etwa wie die Leviten später (vgl. 3, 12 f., 41, 45) — ursprünglich gottesdienstliche Funktionen zu erfüllen hatten. Da aber eine große Anzahl der Mütter ägyptischer Abstammung (vgl. Ex. 12, 38) sein mochten, so ist die Vermutung wohl berechtigt, daß deren Sprößlinge nicht in jene Zahl der Bechorim aufgenommen wurden. Es mögen auch die mit körperlichen Fehlern Behafteten ausgeschieden worden sein (vgl. die ähnlichen Priestervorschriften)[174].

Noch sind alle Möglichkeiten, die jene geringe Erstgeborenenziffer rechtfertigen, mit dem Gesagten nicht erschöpft[175], aber es zeigt demungeachtet, daß die Graf-Well-

[174]) Ebenso rein und unvermischt wurde auch die Genealogie der Priester und Leviten erhalten. Niemand wurde zu Altar-, Hüter- und Trägerdiensten zugelassen, dessen Abstammung und Ebenbürtigkeit nicht nachweislich feststand (vgl. Esra b. d. Priesterscheidung). Dazu kam noch eine körperliche äußerst strenge Untersuchung: Keiner konnte Priester werden, dessen Nase länger, als sein kleiner Finger war.

[175]) Greifen wir auf die bekannte, schon oben erwähnte talmudische Kalkulation von nicht mehr als 300 levitischen Erstgeborenen zurück, so kann diese als weiteres Argument für unsere Auffassung dienen. Auf den ersten Blick erscheint die hypothetische Quote der levitischen Erstgeborenen noch viel geringer als bei den Israeliten; während sie hier ca. 1 : 28 beträgt, ist sie dort 1 : 73. Dadurch wird aber die von Wellhausen urbi et orbi verkündete Unzuverlässigkeit der alttestamentlichen Angaben eher noch vermehrt. Einem sinnreichen Hinweis des Juda ha-Parsi (vgl. Ibn Esra z. St.) zufolge, schwindet dieser Unterschied völlig. Bedenkt man, daß laut Num. 3 die Leviten im Alter von einem Monat und höher gezählt

hausensche Hypothesenreihe für die Leugnung der Historizität gewisser Teile der Heil. Schrift stark der Ueberprüfung bedarf. Und das sei hier wiederholt festgestellt.

Ein weiteres Schulbeispiel für jene durchaus einseitige, das Naheliegende geflissentlich übersehende Methodologie der religionsgeschichtlichen Forschung bieten deren Annahmen eines Baumkults, Steinkults, Polydämonismus, Fetischismus, Totemismus, Animismus u. dgl. in Israel, von denen die erstere Hypothese hier allein beleuchtet werden soll[176]. Bei der Gleichwertigkeit des beigebrachten Beweismaterials genügt ein Exempel.

So bemerkt u. a. Smend[177], die Israeliten hätten JH.. in Bäumen angebetet; das Tetragramm muß also ursprünglich einen Baumgott bezeichnet haben. Nun bedarf es kaum eines Hinweises auf die scharfen Bestimmungen gegen die

---

22000 (in der Einzelaufstellung: K'hath, Gerson und M'rari 22300) männliche Personen ergeben, so stehen demnach die aus der Differenz kalkulierten 300 Erstgeborenen zur Gesamtzahl wie 1 : 73. Nun werden aber später (Num. 4, 49) die Diensttauglichen der Leviten — diesmal vom 25. bis zum 50. Lebensjahre — gemustert und mit 8580 angegeben. Das ist aber fast das gleiche Verhältnis, wie bei den Israeliten. Denn dort werden auch nur die waffenfähigen Männer, allerdings im Alter von 20 bis 60 Jahren gezählt; was übrigens den die moderne Kritik in diesem Punkt an Sachlichkeit übertreffenden Ibn Esra veranlaßt, darauf aufmerksam zu machen. (Nach den heutigen Sterblichkeitstabellen dürfte aber die von Ibn Esra beanstandete Differenz durch die größere Mortalität der 50- bis 60-jährigen kompensiert erscheinen.)

Daß die bespöttelte Kalkulation des Talmud in der modernen Schule der Radikalen schlechte Nachbeter findet, beweist Holzingers Rechenexempel, wonach die Zahl 273 (das sind die überschießenden israelitischen Erstgeborenen) von 603.550 (der Gesamtzahl der Waffenfähigen Israels) in folgender Weise abgesetzt wird: Man nimmt die drei letzten niedrigsten Stellen, also 550, zieht von ihnen den Zahlenwert von [illegible] ab, welcher 277 beträgt. Es bleiben demnach 273.

[176]) Vgl. hierzu König, Gesch. d. alttestamentl. Rel. (1912), S. 57 ff.; insbesondere S. 79 f.

[177]) A. a. O., S. 228.

Ascheren als kanaanäische Unsitte im ganzen Pentateuch, und die Sache wird unstimmig. Smend belegt indes jene Annahme mit der notwendigen Anzahl von Zitaten; untersuchen wir sie. Zunächst die Beweisstelle aus Gen. 18, 1, wo von der Gottesoffenbarung bei Abraham berichtet wird (der Patriarch befindet sich aber damals gerade in einem Wald). Ebenda Vers 4 ladet Abraham drei Wanderer ein, unter einem Baume vor dem Hause sich zu erholen. Ferner sitzt die Richterin Debora unter einer Palme (Jud. 4, 5); ein als simpler Wanderer einherschreitender Engel sucht zu Ofra allerdings ebenfalls eine Eiche auf (ibid. 6, 11). Wenn man heutzutage einen Gast an heißen Sommertagen etwa einlädt, unter einem schattigen Baum zu verweilen, so kann dies — nach Stade-Smendscher Auffassung — als Betätigung eines Baumkults gelten. Soll Debora, die unter einer Palme öffentlich Recht sprach, ihr sotaniges Verhalten nicht einigermaßen damit rechtfertigen können, daß Volksplätze nicht selten mit Bäumen bestanden sind. Oder Gen. 12, 8: Abraham errichtet einen Altar unter einem Baum. Ist da nicht auch die Vermutung berechtigt, der dadurch des Baumgötzendienstes verdächtigte Erzvater wolle einem geschützten, leicht kenntlichen Ort als Opferstätte den Vorzug geben? Und gar jener weitere Beleg (ibid. 36, 9), wonach Jakob die von seinem Hausgesinde insgeheim mitgeschleppten Idole wiederum unter einen großen Baum vergräbt; muß denn dies schon durchaus einen erzväterlichen Baumkult bedeuten? Hat man je gehört, ein Kult fordere das Eingraben von Gegenständen, als religiöse Aeußerung? Ist nicht die Möglichkeit diskutierbar, Jakob will der Wiederauffindung jener Kultgeräte — etwa durch die Pflugschar — beim Ackern vorbeugen.

Vielleicht war es den Patriarchen auch darum zu tun, den Trennungsakt vom Götzendienste seinem Hause in nachhaltiger Form vorzuführen; gleichsam: an jenem hohen Baum habt ihr dem Dienste fremder Götter entsagt! Auch unter der Herrschaft jener schematischen Schule ist die Smendsche, der baren Vernunft zuwiderlaufende Auffassung, von jedem beliebigen, auch dem radikalsten Gesichtswinkel betrachtet, eine gewalt-

same Verzerrung des ursprünglichen Sinnes, menr noch aber das typische Beispiel einer bibelwissenschaftlichen Irrung.

Nicht weniger irreführend ist Name und Bewertung jener — besonders im Obergutachten ihren Spuk treibenden — Volksreligion. Ein Analogon von heute! Es gibt eine Menge Bekenner des mosaischen Glaubens, die dessen Satzungen nur zu einem geringen Bruchteile beachten. Eines der Hauptgesetze des Judentums ist bekanntlich der Sabbath. Und doch mögen an manchen Orten Westeuropas vielleicht 90 vom Hundert dieser Juden den Sabbathgesetzen — wenigstens in der Form, wie es Thora und Talmud fordern — nicht nachleben. In jüdischen Kreisen wird es ferner — je nach der religiösen Anschauung — lebhaft empfunden, wenn ein Teil der Glaubensgenossen an dem spezifisch christlichen Weihnachtsfest in ihren Stuben ein Bäumchen aufflackern läßt; und in gar vielen jüdischen Häusern ist dieser Brauch gang und gäbe geworden. Die Frage ist erlaubt, ob nicht eine spätere, mit denselben Mitteln wie die Modernen arbeitende Bibelwissenschaft auf kritischem Wege darzustellen suchen könnte, daß im 20. Jahrhundert die Juden vielleicht ganz Europas — denn Gesagtes dürfte überall vorkommen — nach Art der Ebioniten des Altertums eine christliche Sekte gewesen seien. Beweis dessen: die Nichtheiligung des Sabbaths und die Ausübung christlicher Kulte. Diese Hypothese sieht zwar lächerlich aus, aber sie ist um wenig lächerlicher, als wie die Annahme einer Wissenschaft, die da, weil es heißt „die Lade zog", in der Bundeslade einen leibhaftigen Gott sehen will; oder als jene Ergebnisse derselben Schule, die einerseits den hohen sittlichen Wert des A.T. freiwillig oder notgedrungen würdigen, die den Psalmen in der Weltliteratur nichts Ebenbürtiges zur Seite stellen können und wollen, die ihre ethischen, religiösen und moralischen Begriffe aus jener — auch von ihnen „heilig" genannten — Schrift auf allen möglichen Wegen ableiten, und die sie trotzdem — einiger, weder recht klarer noch besonders haltbarer Auslegungen wegen — in Bausch und Bogen als ein auf Fälschung und Zu-

sätzen beruhendes Werk schwindelhafter Verfasser charakterisieren.

Ist es bei der bibelkritischen Wissenschaft nur der begreifliche Trieb, die Wahrheit — coûte que coûte — zu erzwingen, so sind deren ungeheure Anstrengungen im Verhältnis zu ihren winzigen Teilerfolgen nichts mehr als ein Versuch mit den untauglichsten Mitteln am untauglichsten Objekt. Manche Thesen und Resultate dieser Forschungen nehmen von weit abgelegenen Vermutungen, widersprechenden Argumentationen und waghalsigen Hypothesen, vereint mit einer jonglierenden Interpretationskunst, ihren mitunter nur ephemeren Ausgangspunkt, sodaß man die Anwandlung, zur Kritik dieser Schulergebnisse gehöre ein Mangel an intellektueller Integrität hie und da nicht unterdrücken kann. Dem gesunden Gehirn wird die ernste rationelle Bearbeitung einer Geistesmaterie, die mit großem Aufwand von Zeit und Mühe und Kraft Schwierigkeiten sucht, wo bei etwas vernünftigerem Denken gar keine sind oder sein können, eine Art geistigen Ekels erregen. Sehr zum Schaden der gewissenhaften Bibelbetrachtung und nicht minder der ganzen theologischen Disziplin, sowie der Meisterung und Durchdringung eines so ungemein abstrakten Stoffes. Die Tendenz aber, unter dem Mantel der wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit, das Bestehende zu unterwühlen, das Alte, seines Alters wegen zu stürzen und das Neue mit dem einzigen Vorzug des Nochnichtdagewesenen an dessen Stelle zu setzen, und der aufhorchenden Welt zu verkünden, dabei aber dessen hypothetischen Wert oder Unwert totzuschweigen, ist alles andere eher als die erhabene und reine Wissenschaft, nach der wir alle lechzen.

Bei den Naturwissenschaftlern wäre es noch eher zu begreifen, sie handeln, wenn ähnliches geschieht, in einem Anfall von Autosuggestion [178]), die ungeduldig den Ergebnissen der

[178]) Treffend zieht Peters (l. c., S. 6) die Parallele: „E. Häckel hat Embryonenbilder zugunsten seiner Theorie von der Entwicklung des Menschen aus der Tierwelt „schematisiert", hier haben wir eine ähnliche „Schematisierung" zugunsten der Hypothese von der natürlichen Entwicklung der Religion Israels ohne göttliche Offenbarung."

Forschung vorauseilt, aber hier handelt es sich um Männer, die sich berufen fühlen, Gottes Wort kund zu tun, daher ein ungleich höheres Maß von Verantwortlichkeitsgefühl besitzen müßten, die aber gleich Jerobeam „sündigen und die Menge sündig machen"! Sie nehmen dem Volke das Gold des Väterglaubens und geben dafür das Talmi einer fadenscheinigen Hypothese. Und das ist wirklich zu wenig Ersatz für die imponderabilen Werte, die dem Religionssinn des Volkes auf Nimmerwiedersehen verloren gehen[179].

Immer wieder drängt sich als Gesamteindruck jener in dieser Schrift bekämpften Bibelforschung die Wahrnehmung auf, daß deren ausgeprägte Methode nicht etwa eine ehrliche Würdigung alttestamentlicher Einzeldinge anstrebt, sondern augenscheinlich im Dienste eines straffen Systems steht. Die Methode übergeht für den Aufbau ihres Geschichtsbildes jene aus dem Schriftenkomplex des A.T. sich ergebenden Heils- und Lebenswahrheiten mit wohlberechneter Zurückhaltung. So wird hierbei mit spärlichen, die Regel nur bestätigenden Ausnahmen, der altisraelitischen Eigenart, JH.. und keinen anderen, als Gott anzuerkennen, Urkraft und Ursein auf ihn zurückzuführen und unausgesetzt auf dessen Vollkommenheit und Allmacht zu bauen, nur unwillig Beachtung gezollt. Dagegen werden einzelne Aeußerungen — tendenziös analysiert — zu dem Zwecke hervorgehoben, jenes natürliche Bild zu entstellen. Und daher die fortwährende Bemühung „unter Mißhandlung der Quel-

[179]) Da hat aber jener nörgelnde, den frischen Schollengeruch verratende L'*Houet* mit seiner Verneinung aller modern-theologischen Ergebnisse (wenn auch mit gewissen Einschränkungen) so unsagbar Recht, wenn er in seiner „Psychologie der Kultur" (S. 171) unwirsch ausruft:

> „Die Theologie, die Wissenschaft vom Bibelspruch, soll nicht in erster Linie ergründen, wo derselbe (Bibelspruch) im einzelnen Falle herstammt, wo er sich sonst noch befindet, wo sich ähnliche Sprüche finden, weiter, von wem er geschrieben ist und ob er echt oder nicht echt ist, sondern in erster Linie, *was in ihm drinsteht!*
>
> Und dieses eine, dieses eine verliert sie seit 100 Jahren immer mehr. Und alles, was sie seit 100 Jahren im allgemeinen dazu gewinnt, an Archäologie, Geschichtswissenschaft, an Philologie und Philosophie, das ist alles kein Ersatz dafür. Abermals: „Groschen gefunden, Taler verloren".

len"[179a]), aus dem Tetragramm einen Blitz-, Donnergott usw. zu erweisen, für die Genesiserzählung die Idee von der göttlichen Omnipotenz auszuschalten, die gebotene Fremden l i e b e in die Pflicht eines (im A.T. nirgends geforderten) Fremdenh a s s e s zu verkehren, aus den eschatologischen Erwartungen der Heilsbringung für alle Menschen und der — zwecks Läuterung — ihr vorausgehenden Bestrafung einen jüdischen Partikularismus und „Blutdurst" herauszuschälen, den Sabbath als sittenwidriges Gesetz zu charakterisieren und letztens die in der Rechtsgeschichte aller Zeiten nahezu beispiellose Humanität des alttestamentlichen Straf-, Zivil- und Armenrechts als Ausfluß religiöser Grausamkeit hinzustellen. (Vgl. hierzu das Obergutachten und unsere Einzeluntersuchungen §§ 1 bis 20.) Dieses Extrem einer quellen- und textkritischen Schwarzmalerei schlägt aber in das Gegenteil um, sobald der Boden Israels verlassen wird. Das, was altbabylonische Priester vielleicht geahnt haben könnten (dabei wird der Phantasie reichlicher Spielraum gewährt), dient als Beweis einer höheren monotheistischen Abstraktion. Der krasseste Polytheismus Babels und Aegyptens wird — einiger spekulativer Brocken wegen — unter der Wünschelrute der religionsvergleichenden Schule zu einem Born einheitlichster Gottesverehrung; das religiös-sittliche Gemeingut Israels, das seinen Gott „als die absolute Kausalität selbst"[179b]) ansieht, dagegen verdächtigt und herabgedrückt. Beide Male unterstreicht man das peripherische zu ungunsten des zentralen Moments. Eine solche Nivellierung, hier nach unten, dort nach oben, fordert peremtorisch die Frage heraus: W a s k a n n d a s M o t i v j e n e r M e t h o d e s e i n ?

Die Antwort fällt nicht schwer — bei Berücksichtigung des subjektiven Moments. Die moderne alttestamentliche Forschung ruht nahezu ausschließlich in den Händen christlicher Gelehrter. Zu der starken Wechselwirkung zwischen Bibelbetrachtung und jeweiliger Weltanschauung kommt für jene Kreise die aprioristische Annahme hinzu, ihre Religion stelle gegenüber der israeli-

---

[179a]) Peters l. c. S. 6.

[179b]) Vgl. Kittel, ATW, S. 139; ferner oben S. 73.

tischen: „das Ziel, den Abschluß, die Vollendung, die Krönung" dar [179c]). Eine Neigung, die allenthalben noch gestärkt wird, durch die — von den Naturwissenschaften auf die Geistesbildung übertragene — einseitig evolutionistische Auffassung, deren konsequente Durchführung freilich stets versagen muß. Dabei ist es unerheblich, ob der einzelne Autor radikalkritisch oder „rechtgläubig" ist: der eine rückt nur mehr die Originalität christlicher Gedankengänge in den Vordergrund, der andere spricht eher von einer bedauerlichen Abirrung Israels von jener „vorgezeichneten" Bahn, die schlankweg in das Christentum mündet. Von König und Sellin bis zu den Wellhausen und Delitzsch bleibt das Judentum die „Retorte, die Verpuppung und Verschalung", in welchen der Kern auf „bessere Zeiten" (vgl. Kittel S. 40) hinübergerettet wird. Und gerade diejenigen, welche Andersdenkenden gegenüber am ungestümsten den Ruf erheben, religiösem „Dogmenzwang" zu entrinnen, vermögen es am allerwenigsten, von eigenem loszukommen. Mithin — so fern es hier auch liegt, etwa in eine Bewertung nichtjüdischer Glaubenslehren einzutreten — ist das Verhalten der heutigen Exegetik begreiflich und psychologisch betrachtet, sogar folgerichtig. Denn die absolute (nicht bloß relative) Existenzberechtigung des Christentums gegenüber seiner Mutterreligion steht und fällt naturgemäß mit dem Satze, ersteres habe eine Reihe von Heilswahrheiten und Sittlichkeitslehren neu geschaffen, bzw. solche, die das Judentum übersah oder ver-

[179c]) Dieses Bedenken hebt schon treffend Güdemann a. a. O. S. 135 hervor, auf den überhaupt betreffs der Stellungnahme des Judentums zu den Angriffen aus Kreisen der protestantischen Theologie verwiesen wird. Demselben Zwecke dient ein erweiterter Vortrag J. Eschelbachers (Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie 1907), der die Belege für die Einschätzung des A.T. im erwähnten Sinne reichlich beibringt. Glaubt doch Wellhausen gewissen Psalmen das höchste Lob zu spenden, wenn er sagt, sie hätten „die Grenze des Judentums weit überschritten" und spricht nicht Gunkel bei gleicher Gelegenheit von „einem Stück Neuen Testaments im Alten". Vgl. auch Wohlgemuth (Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung I. Beil. z. Jhrsber. d. Rabb.-Sem. Berlin 1910/11, S. 16 ff.) über das psychologische Moment für den Wandel kritischer Hypothesen.

kannte, entdeckt und in das richtige Licht gestellt. Da nun die Trinitätslehre — eine aus der Eigenart des Urchristentums als synkretistische Religion zu erklärende Erscheinung — ein höchst zweifelhafter Vorzug ist, dem trotz aller mittelalterlichen und neuzeitlichen Ausgleichsversuche nur das Verdienst innewohnt, den „altbiblischen monotheistischen Gottesbegriff erheblich zu verdunkeln", so sucht man sich an Alt-Israel durch Konstruktion einer Monolatrie einigermaßen schadlos zu halten.

Reichliche Ausbeute für die erwähnte Charakterisierung der Forschung bieten vor allem die üblichen Rückblicke in den theologischen Lehr- und Handbüchern — uns fällt gerade Löhr (Alttestamentl. Religionsgesch., 1906, S. 144) ein. Mit sichtlicher Befriedigung wird dort konstatiert, es gäbe „keinen größeren Gegensatz als die alttestamentliche Furcht Gottes" und (wie nicht anders zu erwarten) „die Liebe der (christlichen) Gotteskinder zu ihrem Vater". (Die wohlwollende Fürsorge und allumfassende Liebe des Gottes Israels zur gesamten Schöpfung und zu seinem erwählten Volke, das im Bewußtsein seiner geringen Verdienste an der — kritischerseits so mißdeuteten — Ausnahmestellung schwer trägt, als Grundton jüdischen Schrifttums und Gebets [179d]) gelten für diesen gründlichen Betrachter der Heil. Schrift nichts.) Weiter wird ebda die „Unterscheidung zwischen Volksgenossen und Fremden einerseits" scharf betont und „andererseits der Zusammenschluß aller derer, die den Willen ihres Vaters im Himmel tun, aus allen Völkern" hervorgehoben. (Wir wissen es ja, um die Nächstenliebe zu einer Errungenschaft des christlichen Glaubens zu stempeln [179e]), werden jene verzweifelten Anstrengungen gemacht, in den alttestamentlichen Text die Distinktion zwischen Ger und Nokri, zwischen Fremdling und Fremden, hineinzutragen [179f]). Und

---

179d) Erfreulicherweise beschäftigt sich soeben mit letzterem Punkt Güdemann, MGWJ, 1915, S. 145—155.

179e) Vgl. Cohen, a. a. O., S. 95.

179f) Bertholets unverblümtes Geständnis bestätigt dies vollauf. Hat er doch — um den Fremdenhaß in Israel zu erweisen — ein 400 Seiten starkes Buch geschrieben und dabei „als Theologe sein Absehen in tiefstem Grunde auf das Christentum gerichtet" (Vorw. l. c. S. VII).

selbst die universalen Tendenzen der Propheten und Urerzählungen, vom „Gesetz" ganz zu schweigen — man denke an die noachidischen Gebote [179g]) —, werden konsequent mißverstanden.) Mit der, bloß Dogmatikern eigenen Selbstzufriedenheit spricht Löhr von einem „gesetzlichen Formalismus" in Israel als Gegensatz zum „Gemüt, das hier den religiösen Mittelpunkt des Lebens bildet". Er vergißt aber zweierlei: Die christliche Sakramentenlehre hier, und dann dort die Auffassung des vor- und nachkanonischen Schrifttums von der Pflicht, alle menschlichen Regungen dem Dienste Gottes zu weihen [179h]). Darin aber eine Ueberschätzung von Aeußerlichkeiten zu sehen, ist ebensowenig begründet, wie die Herabwürdigung der Thora zu einer „Gesetzesreligion". Bedeutet doch Thora — das Zentrum jüdischen Denkens und Empfindens — nicht „Gesetz", sondern „Lehre" [179i]) als Inbegriff aller religiösen Werte; dabei ist die rechte Gesinnung das begriffskonstituierende Merkmal [179k]) des gottgefälligen Tuns.) Die umstrittene Rechtssatzung „Aug um Aug, Zahn um Zahn" soll die Kluft gegenüber dem „Vergib ihnen Vater!" dartun. (Einen spezifisch christlichen Gedanken vermag man hierin, sobald an Num. 14, 5, 19, allein gedacht wird, nicht zu erblicken.)

Schon diese und ähnliche Aeußerungen als Regelerscheinung berechtigen aber zu der Behauptung, daß die kritische Forschung des A.T. im allgemeinen keine Gelegenheit vorbeigehen läßt, Mittel und Zweck zur Verherrlichung des Neuen zu sein. Ebensowenig wird die herrschende Darstellungsweise dem Pharisäismus und vortalmudischen Judentum gerecht [179l]). Die Er-

[179g]) Will doch neuerdings auch Merz (l. c. S. 115) den allgemeinen Satz vom „Blutvergießen am Menschen" באדם, (Gen. 9, 6) gegen den klaren Wortlaut auf den Volksgenossen beschränken.

[179h]) „Alle deine Werke haben zu Ehren Gottes zu geschehen!". Aboth II 17.

[179i]) Vgl. die oben zitierten Autoren.

[179k]) Vgl. מצות צריכות כונה ; sowie die Belege u. a. bei Perles (Boussets Relig. d. Judent. . . . 1903, S. 74).

[179l]) Vgl. hierzu die anläßlich des Bousset'schen Buchs entstandene Kontroverse: insbesondere Perles, Güdemann l. c., dort auch weitere

gebnisse von Harnack, Bousset u. a. m. unterscheiden sich bloß im Ton, der Gesang bleibt derselbe; insgesamt stehen sie in schärfstem Kontrast zu den Aussagen der Quellen selber. Fürchtet man wohl bei deren objektiver Würdigung die Erfahrung zu machen, daß die so geschmähten Pharisäer eigentlich die legitimen Nachfolger der Propheten sind, und nicht „ein abgestorbener, welker Zweig" eines noch welkeren, in den letzten Zügen liegenden Israels. „Ist denn die christliche Religion so schwach, daß sie nicht anders verteidigt werden kann, als indem man den Charakter ihrer ältesten Rivalin in den dunkelsten Farben schildert?" [179m]).

Das diesem Antagonismus entspringende Vorurteil erstreckt sich mit derselben Vehemenz auch auf die traditionelle Literatur des Judentums, obzwar dieser letzteren die einzigartige Erhaltung der Schriften vorzüglichst zu verdanken ist. Man hält es für sein gutes Recht, die Ergebnisse rabbinischer Geistesarbeit zu ignorieren [179n]), seien sie noch so gründlich und befruchtend.

Literaturangaben. Es ist das Verdienst von Herford (vgl. Das pharisäische Judentum, deutsch 1913), erstmalig — von christlicher Seite — eine unbefangene Würdigung des Pharisäismus versucht zu haben.

179m) Herford, l. c., S. 267.

179n) Ansätze zu einer Besserung sind vorhanden; sie berechtigen aber noch nicht, Einschränkungen zu machen; eine namentliche Anführung soll indes unterbleiben. Die übereinstimmend vernichtende Kritik der Holtzmann'schen Mischnaübersetzung ist noch in frischer Erinnerung.

Jetzt noch einen Fingerzeig auf ein weiteres Gebrechen eines Teiles unserer theologischen Wissenschaftler; dies ist jene höchst unvollkommene, oberflächliche Kenntnis des Talmuds, die ihnen mitunter durch Konvertiten vermittelt wird, welche ebensowenig wissenschaftlich als moralisch dazu befähigt sind. Dieser Krebsschaden nagt seit Jahrhunderten an der Bibelforschung. In der Einleitung zu der (unter der Aegide der französischen Republik herausgegebenen) Schwabschen Uebersetzung des jer. Talmud liest man unter Bezugnahme auf Renan:

„Figurons-nous, un instant, que depuis des siècles, le Talmud eut été accessible à tous les écrivains non juifs qui se sont occupés du Judaisme; si ces auteurs, dans les doutes nombreux, qui ont dû se présenter a leurs esprits en écrivant sur ce sujet, au lieu de consulter quelques extraits, quelques pamphlets, ou l'avis de quelques gens convertis, aussi impies qu'ignorants, avaient

Und diese Abneigung macht auch nicht einmal vor Werken halt, die ungleich mehr Wert auf die historisch-grammatische Worterklärung als auf das traditionelle Moment legen [179o]). Der heutigen Theologie geht damit — allein ihrer Voreingenommenheit willen — ein wichtiges Forschungsmittel verloren, das Produkt fast zweitausendjährigen Scharfsinns oft wortkarger, aber desto gedankenreicher Geistesheroen, die mit unbeschreiblicher Geduld und ameisenhaftem Fleiß jenen stolzen Bau errichteten.

Solange aber die Wissenschaft vom A.T. jener Zwangsvorstellung von der ängstlich gehüteten Superiorität des Christentums nicht entsagt, und nur unter diesem Gesichtswinkel die jüdische Religion bearbeitet, darf und kann ihre Geschichtskonstruktion keinen Anspruch erheben, anders gewürdigt zu werden, als die christologischen Deuteleien der Kirchenväter [179p]);

eu a leurs ordres une version du Talmud, combien de faux jugements et de contradictions eussent été écartés!"

Man versteht jetzt die s. Z. von Bischoff (Krit. Gesch. d. Talmudüberstzg. 1899, S. 87) angeregte Forderung, unter staatlicher Subvention einer Million den Talmud sachverständig übersetzen zu lassen.

[179o]) Man denke an die jüdischen Bibelexegeten und ihre bedeutenden linguistischen Leistungen zur Zeit des finsteren Mittelalters, welch' letzteres keinerlei Regung für das Studium des Urtextes bekundete. Vgl. Bacher, besonders „Die hebräische Sprachwissenschaft", und ferner: Die Bibelexegese (bei Winter und Wünsche, Jüd. Lit. II).

Zur halachischen Exegese vgl. u. a. bes. Schwarz (Die hermeneutische Analogie, der hermeneutische Syllogismus, u. s. a. Arbeiten i. d. Jhrsber. d. isr.-theol. Lehranst. Wien); ihre Uebereinstimmung mit dem strengen Wortsinn hat des öfteren Mecklenburg (l. c.) und Hoffmann (in seinem zit. Kommentar; sowie „Die Ueberlieferung der Väter" in d. Festschrift für Carlebach 1910) nachgewiesen. Zur aggadischen Schriftdeutung vgl. Bachers Aggadawerke.

[179p]) Aehnlich Jacob a. a. O. S. 107. Wenn Holzinger (Theol. Lit. Ztg. 1916, S. 292, Jacobs Schrift besprechend) nach bewährtem Muster die patristische Erklärungsweise den Juden zuzuschieben sucht, mit dem nicht unberechtigten Hinweis, die Kirchenväter seien Schüler und — was wohl weniger zutrifft — Nachfolger der Rabbinen, so vergißt er, daß die sinngemäße Auslegung durch die letzteren stets gepflegt wurde. Und weiter aber, daß es nicht die Schuld der Midraschisten und Aggadisten sein kann, wenn ihre Homilien selbst von heutigen Theologen schlechtweg als Exegesen bewertet werden.

diese Forschung ist nur eine rein gefühlsmässige Antipathie, eine Parallele zur „Gesetzes"feindlichkeit des ersten Apostelkonvertiten, mit der sie einen gemeinsamen Boden, die Unkenntnis jüdischer Religionsanschauung[179q]), getreulich teilt. Und deshalb schreitet die moderne Lehre vom Bibelspruch unausgesetzt von Irrung zu Irrung.

[179q]) Diese Unkenntnis weist für letzteren u. a. auch Herford l. c. genügend nach.

§ 22.

Schlußergebnis. Obergutachten und Anderes.

Das Wichtigste zur Sache wäre in den vorhergehenden Abschnitten gesagt, bliebe nur noch unsere Abrechnung mit dem Obergutachter, dem dieses Kapitel zum Schlusse vornehmlich gewidmet sei.

Dem Leser wird die Tatsache schon bekannt sein, daß Kittel — wie bereits mehrfach rügend erwähnt — zu wiederholten Malen sich selbst einzuschränken und zu widerlegen sucht. Welche Ursachen dem zu Grunde liegen, läßt sich nur hypothetisch ermitteln. Wenn man nicht ganz irregeht, zeugt dies von großem diplomatischen Geschick, das manchem Staatsmann zu gönnen wäre. Es liegt auch hier Methode in der Sache. Gerade die tendenziöse Ausweidung alttestamentlicher Erzählungsformen ist für die Beurteilung des im Obergutachten angewandten Systems äußerst charakteristisch. Die einseitige Behandlung Davids (dessen Götzendienst und seichte Gottesvorstellung gefolgert wird aus: „Gehe, diene fremden Göttern!", bzw. „Man lasse JH.. eine Mincha riechen!", wozu noch Kittel gelassen bemerkt: „J H.. f r a g t n u r n a c h O p f e r d u f t u n d G a b e n!"), jene Darstellung von Ger, Rea, Volksreligion und die Auffassung über angeblich niedrige Gottesbegriffe im A.T. usw. sind prächtige Lehrbeispiele Kittelscher Logik (sie sind sämtlich unter denselben Stichworten oben ausgiebig besprochen worden).

Eine Frage: Steht wirklich alles das, was Kittel darin sehen will, in der Daviderzählung; oder, muß dieser Gedanke, und nur dieser allein, aus ihr mit zwingender Not gefolgert werden?

Ist die (auch Kittel sich aufdrängende) „Vermutung", wie sie aus jenen anderen — selbst nach der heutigen Forschung — denselben Quellen entstammenden Berichten hervorgeht, daß David ganz anderes sagen müsse, wolle und könne, kurzweg von der Hand zu weisen? Wenn der Obergutachter selbst der Gewalt dieser antiken Erzählung, trotz aller absoluten Verneinung, sich nicht ganz zu entwinden vermag, so beweist dies doch gerade genug. Man hat das Empfinden, Kittel könnte vielleicht mit sehr viel größerem Geschick und Scharfsinn die gegenteilige Meinung verteidigen, erschiene es ihm nur für die aufgestellte Behauptung nützlich. Nicht viel besser ergeht es ihm mit jener anderen Prämisse: „Wer draußen ist, muß draußen anderen Göttern dienen". Kittel fügt da einschränkend hinzu: „So denken, wenn auch vielleicht David nicht selbst — es ist möglich, daß er nur die Meinung seiner Gegner wiedergibt — so doch viele in Israel" (S. 31). Im vorhergehenden Satze setzt aber Kittel selbst voraus, daß David „fremden Göttern diene". Eine solche Gewundenheit im Ausdruck kann nicht absichtslos sein; von einem literarkritischen Exegeten müßte man größere Präzision erwarten. Diese Art der Darstellung erhöht die Unmöglichkeit, den exakten Standpunkt Kittels, z. B. bei der Einschätzung Davids, auch nur einigermaßen festzuhalten. Immer muß man sich wieder fragen: Was will Kittel sagen; was glaubt er damit bewiesen zu haben, und wohin will er uns führen? Ständig hebt ein Wort die Bedeutung des anderen auf. Man zergliedere fast alle Beweissätze Kittels samt ihren Erklärungen, Deutungen und Folgerungen; man kommt immer zu demselben Resultat, nämlich zu gar keinem! Kittel verbrennt nicht alle Brücken hinter sich, er legt sich nicht fest und verscherzt sich niemals die Gunst oberflächlich anders Denkender, und, letzten Endes, versucht er vielleicht mit diesem Vorgehen, seine innerste Ueberzeugung gegen die Unhaltbarkeit erzwungener Argumente zu beschwichtigen [180].

[180]) Mit jener unklaren und widerspruchsvollen Stilisierung, die dem Gegner Angriffsflächen verhüllt, steht Kittel nicht allein, sie ist auch Wellhausen eigen, wie Güdemann, l. c., oft nachweist.

Die Schlüsse aus den sachlichen Ergebnissen der vorangegangenen Paragraphen (sie bedeuten eine immanente Kritik des Kittelschen Gutachtens) seien hier zu einem kurzen Ueberblick zusammengedrängt: Trotz all jener Verklausulierungen ist versucht worden, die Meinung Kittels, wie sie sich aus jenen unter § 2 angeführten zwei Thesen ergibt, festzuhalten. Danach ist es erheblich — im juristischen Stile gesprochen —, „wer der von den Juden geglaubte Gott sei". Nun ist für das jüdisch-konfessionelle Bekenntnis aber ausschließlich diejenige Religion relevant, welche in den religiösen Urkunden (das sind vor allem die Schriften des A.T.) niedergelegt ist[181]). Wie jene Religion entstand, interessiert den Theologen, nicht den Juristen. Es wäre daher eine völlige Verkennung des vom Gerichte angestrebten Zweckes und nebenbei eine Ueberschreitung seiner Kompetenz, über Grundfragen der religiösen Entwicklung ein Verdikt zu fällen, welches mit Hülfe der materiellen Rechtskraft etwa den Offenbarungscharakter des Glaubens Israels bejahen oder verneinen sollte. Von hier aus gesehen, ist also die geschichtliche Darstellung Kittels, das ist der systematische Teil seines Obergutachtens (S. 27—46), ganz und gar entbehrlich. Trägt er ja nicht „zur Orientierung" (wie ihn Kittel überschreibt), sondern ungleich mehr zur Verwirrung des Tatbestandes bei.

Aber weiter, das subjektive Empfinden einzelner Personen ist nicht schlechthin die Religion Israels, ebensowenig wie der Glaube eines Mitgliedes der Landeskirche, die des Christentums. Wären alle Verfehlungen der Israeliten mit alttestamentlichen Religionslehren identisch, so gehörten auch die Molochopfer Manasses, die Anbetung des goldnen Kalbes, der Götzendienst Jerobeams usw. zu ihnen. Daher bleibt allein das Faktum, ob das Alte Testament abfällige Handlungen — sei es stillschweigend oder offen — billigt oder verdammt, empfiehlt oder perhorresziert, wesentlich. Allerdings, (dieser Umstand könnte Kittel zugute gehalten werden) erschwert die große

[181]) Kittel gibt dies gelegentlich indirekt zu (so S. 52), aber ohne die notwendig sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen.

Objektivität der Heil. Schrift in Einzelfällen die Entscheidung, da sie Schwächen und Fehltritte — stammen sie von wem immer — erbarmungslos offenlegt [182]. So kommt es, daß Tadel oder Lob in den seltensten Fällen expressis verbis erscheinen, denn jenes der pragmatischen Geschichtsschreibung im A.T. zu Grunde liegende Vergeltungsprinzip verdichtet sich erst in den endlichen Schicksalen zu konkretem Urteil. Mitunter dienen verstreut hingeworfene Bemerkungen sowohl diesem Zweck, als auch dem weiteren, jene Urauffassung des Erzählers wiederzugeben.

Wenn Kittel daher jene oft mißbräuchlich angewandte Unterscheidung von höherer und niederer Religion (Volksreligion) und gar als Beispiele hierfür die Gottesvorstellung Davids und Jeftas [183]) heranzieht, so war dies schon ein methodischer Fehler. Die Fragestellung ist eine ganz andere, als Kittel angenommen hat. Jene Beispiele entheben uns aber der Mühe, das im Obergutachten dargebotene — quantitativ spärliche und qualitativ wenig einwandfreie — Beweismaterial der oben skizzierten, so komplizierten Prüfung zu unterziehen: beweisen sie doch nichts für die Ansicht des Obergutachters, ja eher (vgl. §§ 6, 9) das

[182]) Dabei ist noch ein der Heil. Schrift eigenes Darstellungsprinzip zu beachten: Wie schon neben traditionellen auch kritische Gelehrte konstatieren, trägt das Charakterbild Esaus anscheinend viel herzlichere Züge als das seines Bruders. Auch Labans Kinderliebe wird zu betonen nicht vergessen; bei Jakob geschieht dies nicht, obwohl ihm jene Eigenschaft gewiß kaum abgeht. Auch der stammfremde Bileam erscheint als Mann von hohen Geistesgaben und latenter Gottesfurcht; Moses wird dagegen öffentlich geringen Gottvertrauens gezeiht. Wem der Erzähler in Wahrheit den Vorzug gibt, und wer ihm als Träger der Offenbarung erscheint — Jakob oder Esau, Moses oder Bileam —, kann nicht zweifelhaft sein. Höhere Charaktereigenschaften der Idealgestalten werden ihrer Selbstverständlichkeit wegen, wie die niedrigen der Frevler, im Erzählungsflusse übergangen. Jenes Streben nach peinlichster Objektivität veranlaßt die Bibel dagegen, stets die Ausnahme — das vom Grundcharakter Abweichende — nachdrücklich zu unterstreichen, damit etwaige dem Hauptbild widersprechende Züge nicht vorenthalten werden.

[183]) Betreffs Jeftas gesteht auch Kittel anderswo zu (Gesch. d. Volkes Isr. II, S. 398), daß der Erzähler keineswegs Jeftas Meinung teile.

Gegenteil. Fällt doch die Aeußerung Jeftas in einem diplomatischen Gedankenaustausch, wo schon die Höflichkeit es gebietet, den Gegner in der Verehrung seines Idols wenigstens nicht zu verletzen [184]). Und nichtsdestoweniger ist Kern und Inhalt des Zwiegespräches eine Verspottung des Moabitergötzen Kemosch, der letzten Endes als ohnmächtiges Phantom vor dem Alleinrichter, das ist auch dort der Gott Israels, zurücktritt. Ebenso hat David niemals — auch nicht in fremden Landen „draußen" — fremden Göttern gedient [185]). Sein in bitteren Nöten getaner Ausruf und dessen (von Kittel so getadeltes) Sühnemittel findet weit sinngemässere Erklärung bei unserer Darstellung als unter Zuhilfenahme des Charakterbildes Kittelscher Zeichnung (im Obergutachten, nicht etwa anderswo). Entzöge man sich all diesem, so bliebe doch die Tatsache bestehen, daß der Berichterstatter, ja David selbst, die Sünde mit Bath Seba und wohl auch jene übereilten Worte für straffällig hält.

So beschränkt sich die Vergottheitlichung der Lade (§ 8) auf philistäische und kanaanitische Ureinwohner; ein derartiges Niveau ist bei vielen Bekennern mancher ostchristlichen Kirchen, die in Kreuz und Reliquie noch heutzutage mehr als ein Symbol erblicken, anzutreffen und religionsgeschichtlich keinen Deut anders zu bewerten. Indessen sieht der Samuelerzähler in der Lade — übereinstimmend mit der Auffassung des alten, aber auch des heutigen Judentums — ein instrumentum sacrum, aber bloß deshalb, weil sie Behälter eines allerdings köstlichen Geistesgutes, der Gesetzestafeln, ist. Genießen schon die letzteren keinerlei göttliche Verehrung, um wie viel weniger jener hölzerne Kasten, der sie birgt.

Betreffs der allenfallsigen Bedeutung des mit dem Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses bekleideten vierbuchstabigen Gottesnamen wäre u. E. zu gutachtlichen Zwecken mit der Autointerpretation des Pentateuchs auszukommen gewesen.

---

[184]) Vgl. Robertson, Early Religion of Israel (S. 303); dessen Ablehnung durch Sellin (Beiträge I, S. 88) unbegründet ist.

[185]) Vgl. die auch von Sellin (l. c., S. 93) angeführten Parallelstellen: Dt. 28, 36; Jer. 16, 13.

Wer auch immer deren etymologische Berechtigung bestreitet, gibt (von vereinzelt stehenden divergierenden Meinungen darf hier abgesehen werden) zu, daß der Gottesname, wie ihn Moses seinem Volk brachte, der hohen Idee jener Exodusstelle (3, 14) voll entspricht. Die oben (§ 3) gebotene Zusammenstellung gelehrter Ansichten zeigt so recht das Ungekünstelte der alttestamentlichen Deutung, aber auch weiter, daß nur rohe Vergewaltigung des Bibelwortes, wie seines Sinnes, es vermag, einen Blitz- und Wettergott zu konstruieren. Dabei sei noch ferner betont, daß jene Theorien die Pathach-Vokalisation nicht etwa aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit, sondern allein deshalb bevorzugen, weil sie an heidnische Gottesbezeichnungen anklingt und wiederum Lehren stützt, die polytheistische Beziehungen zu jenem allerheiligsten Namen durchaus erweisen wollen. (Man wird jetzt verstehen, weshalb jenen Bestrebungen im § 4 so gründlich entgegengetreten werden mußte.) Unsere diesbezüglichen Abhandlungen haben zur Genüge die wissenschaftliche Unhaltbarkeit jener tendenziösen Vokalisation gezeigt.

Nur gelegentlich nähert sich Kittel der Kernfrage und zwar dort, wo er auf die Selbstaussagen des A.T. eingeht. Das ist an und für sich löblich. Kittel hat aber da in den biblischen Urgeschichten manches sehen wollen, was, und gäbe man sich auch alle Mühe, dort nicht zu finden ist[186]). Denn, die von Kittel herausgegriffenen Erzählungen stehen den schriftprophetischen Ergüssen inbezug auf einen absoluten sittlichen Monotheismus mitnichten etwa nach (§ 7). Die Gottesvorstellung eines Michahu kann durch dessen Bemerkung, daß die Pseudopropheten Ahabs von einem Lügengeist beseelt und beraten sind, nicht um einen Grad herabgemindert werden (§ 10), andere Propheten äußern sich des öfteren ähnlich.

---

[186]) A. a. O. (ATW, S. 69) glaubt Kittel selbst, der Erzähler wolle eine figürliche Auffassung, denn er trägt den Stoff „im Vollbewußtsein seiner sicheren Überlegenheit über solche Anschauungen" vor. Der Widerspruch zwischen Kittelschen Lehrvorträgen und gutachtlichen Aeußerungen tritt auch hier, sehr zum Nachteil der letzteren, störend hervor.

Nicht minder inkorrekt als die eben betrachtete Analyse des Gottesbegriffs erweist sich leider jenes obergutachtliche Verfahren zwecks Feststellung der altisraelitischen Sittenlehre.

Hierzu ergab sich des einzelnen: Jakobs Handlungen gegenüber seinem Schwiegervater Laban, in welchen Kittel „nicht ganz einwandfreie Hirtenkniffe“ sehen will, zeugen bei sinngemäßer Klärung des Sachverhalts für das rechtlich einwändfreie Gebaren des Patriarchen, das noch überdies einen hohen Grad von Selbstlosigkeit (verschmäht Jakob doch einen Teil des ihm zukommenden Gewinnes) nicht vermissen läßt (§ 19). Wohl wurden von den Aegyptern auf göttlichem Befehl Geschmeide und Gewand gefordert und — in Kenntnis des endgültigen Wegzugs — vorbehaltslos zu eigen gegeben (§ 14). Ob die Freigebigkeit aus Milde, Furcht oder gar aus dem Wunsche heraus geschah, die Israeliten los zu werden, ist gleichgültig; eine sträfliche Täuschung liegt keineswegs vor.

Gehen wir mit Kittel auf das Gesetz ein: Die gegen den Götzendienst und jene — ihm in seiner scheußlichsten Abart ergebenen — Völkerschaften angedrohten rigorosen Strafen sind im Daseinskampfe des Monotheismus unentbehrlich, und daher kann ihre ethische Berechtigung nicht bestritten werden. Hinzukömmt, daß in der Theokratie, bei der Identität von Kirche und Staat, Vergehen gegen jene in gleicher Wucht auch diesen treffen müssen. Hochverrat ist aber noch heutzutage die schwerste Deliktsart. Indes sind jene Bestimmungen — dies ist bezeichnend für den Geist, der sie anordnet und ihnen innewohnt — trotz- und alldem äußerst milde gehandhabt worden, denn Amaleks und Kanaans Söhne greifen immer wieder in Israels Geschichte ein. An Scheiterhaufen und Ketzerinquisition, von jenen inszeniert, die in alttestamentlicher Sittlichkeit „nur eine Vorbereitungsstufe“ zu der ihrigen sehen, ist das Judentum aller Zeiten und Länder nur passiv beteiligt gewesen. Im übrigen ist das israelitische Kriegsrecht (obligatorisches Friedensangebot vor Eröffnung der Feindseligkeiten, Prinzip der Beschränkung von feindlichen Handlungen auf die Wehr-

macht unter Schonung der Nichtkombattanten und sogar der Fruchtbäume, Dt. 20, 10 ff.) immer noch völkerrechtliches Ideal (§ 15).

Auch anderweitig nimmt Israels Recht eine (im § 20 bewiesene) gehobene Sonderstellung ein. An die Stelle des rohen jus talionis ist unter Wahrung des öffentlich-rechtlichen Interesses gegebenenfalls Todesstrafe, Asylpflicht oder geldliche Entschädigung getreten. Folter und Strafverschärfung bei Rückfällen sind unbekannte Dinge; kein Forstrecht mit mittelalterlich harten Strafen bei Jagdvergehen, kein jus albanagii (Wild-Fremden-fangrecht) und keine Schuldknechtschaft (außer bei Deliktsobligationen), dagegen ein äußerst mildes Pfandrecht mit dem beneficium competentiae (Belassung des zum Erwerbe oder zur Lebenshaltung Erforderlichen). Die Bodenreformbewegungen der letzten Jahrzehnte — von Flürscheim bis Damaschke — sind nur klägliche Ansätze zu jener alttestamentlichen Lehre von der Güterverteilung, derzufolge Eigentum an Grund und Boden nur unveräußerlichen Nießbrauch bedeutet. Daher die sozialpolitisch unerreichte Wirkung des Schemitta- und Jobeljahres, auch dort, wo die Verfügung über eigene Arbeitskraft mittels zwingenden Rechts gehemmt wird. Unvereinbar mit der blutigen Wiedervergeltung und von fundamentaler Bedeutung ist jene Durchbrechung des privatrechtlichen Axioms, der Sklave sei Sache. Seine Mißhandlung oder Tötung wird u. U. erheblich schwerer, als die des Freien geahndet. Ein Recht, das in diesem Maße, ohne auf bestehende Rang- und Eigentumsverhältnisse Rücksicht zu nehmen, vorwärts schreitet, beweist schon hierdurch, daß seine Forderungen nach ethischen Postulaten orientiert sind [187]).

Aber am meisten zu tadeln ist jene, bei einem gerichtlichen Gutachten doppelt unangebrachte Tendenz, ausgesprochen menschenfreundliche Satzungen der Thora gewaltsam in ihr Gegenteil zu verkehren. Kittels nichts weniger als zwin-

[187]) „Es gibt Einzelbestimmungen selbst in christlichen Gesetzbüchern, die Israel gegenüber einen Rückfall in Roheit und Barbarei bedeuten" (N. Peters, Rel. d. A.T., S. 79).

gende Beweisführung mit dem Eiertanz der Begriffe Rea, Ger und Nokri läßt sich von keinem Standpunkt, auch nicht seinem eigenen, irgendwie rechtfertigen. Es sei denn, man hätte mit jener schon erwähnten Vermutung Recht, der Nimbus der Heil. Schrift **müsse** geleugnet werden. Das A.T., in allen seinen Teilen, den prophetischen und gesetzlichen gleichermaßen, bringt das Gebot allgemeiner Menschenliebe unterschiedslos zur Geltung. Gegen diese sich schlechthin aufdrängende Wahrheit können scholastische Tüfteleien und etymologische Trugschlüsse: Ger meine nur den in den Volksverband aufgenommenen Fremden, Rea bloß den Volksgenossen, Allernächstenten usw., wie wir oben (§§ 17, 18) gesehen haben, nicht gut aufkommen [188]).

Das wäre aber noch nicht alles. Die Unterlassungssünde des Obergutachters wiegt ungleich schwerer als seine positiven Fehltritte. Wie durfte und konnte er es nur wagen, jene Unmenge von Lehren des A.T., deren jede für sich ein Sittlichkeitsprinzip repräsentiert, geringschätzig zu übergehen. In Verbindung mit diesen hätten aber jene wenigen, von Kittel dazu noch mißdeuteten Stellen selbst im Auge eines zur Prüfung minderbefähigten Lesers (in concreto des Gerichts) eine andere, jedenfalls grundverschiedene Beurteilung erfahren. Alles das, was Kittel zusammenträgt an Fremdenhaß, niedrigen Vorstellungen, Rachgier, Blutdurst, Arroganz im alten und prophetischen Israel, würde dann jede, auch die entfernteste Beweiskraft einbüßen. Diese Tatsache kann aber dem Obergutachter kaum fremd gewesen sein. Mag immerhin zugegeben werden, daß ein Schriftsteller mehr dieses, der andere jenes Gottesattribut betont, daß auch die jeweiligen Auffassungen in der Form ihres Ausdrucks differieren, sodaß etwa [188a]) in diesen

[188]) Gegen **Bertholets** grundlose Behauptung der strafrechtlichen Schutzlosigkeit des Fremden bei den Juden vgl. m. demnächst im Jeschurun erscheinenden Ausführungen: „Zur Exegese einer mißdeuteten Maimonidesstelle."

[188a]) **Gegen** den landläufigen Begriff einer Entwicklung soll hier darunter nur die Mannigfaltigkeit jener Erscheinungsformen der göttlichen Offenbarung verstanden werden, deren etwaige Klassifizierung (oder die

engen Grenzen von einer Entwicklung der Prophetie gesprochen werden könnte; aber unausgesetzt sprudeln die Quellen des A.T. erhabene Lebendigkeitslehren und kristallklaren Gottesglauben. Und sobald man die Heil. Schrift unbeirrt von dogmatischen Voraussetzungen (die der Linken nicht minder als die der Rechten) betrachtet, und nicht etwa schematische Theoreme sprechen läßt, so ergibt sich als Postulat vernünftigen Denkens jenes von uns bescheiden umrissene Bild in erhabenster Schönheit und einheitlicher Vollkommenheit.

In gewissem Sinne ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, wenn wir dem Obergutachter auch jenen Wunsch nicht vorenthalten wollen (dessen andersartige Erfüllung er von den in den jüdischen Wissenschaften ergrauten Gelehrten Hoffmann und Schwarz so sehnlichst erhofft), nämlich daß Kittel sich auch einer „besseren Erkenntnis öffnen" und umlernen werde (S. 70).

Etwas schulmeisterlich hat Kittel jene Auffassung, nach welcher das A.T. ausnahmslos von erhabenen Lehren durchdrungen sei, als ungeschichtliche Ansicht der früheren protestantischen Orthodoxie bezeichnet (S. 62). Um ähnlichem Vorwurf zu entgehen, haben wir — trotz prinzipiell ablehnenden Standpunktes — für die Frage der Quellenzugehörigkeit die Theorien der Kritik soweit angängig beachtet, und das, obwohl wir damit unserer Argumentation ein wesentliches Hemmnis auferlegten. Diese Tatsache dürfte dem kritikunkundigen Leser wohl doppelt auffallen, da beim Versuche, den Ursinn zu ermitteln, nur solche Stellen diesseits angeführt werden durften,

der inspirierten Persönlichkeiten) durchaus nicht durch die chronologische Reihenfolge bestimmt wird. Insbesondere steht Moses unstreitig — nach der gesamten Tradition (vgl. schon Dt. 34,11) und richtiger, gerade rationalistischer, d. h. den Wunderglauben auf das zulässige Mindestmaß reduzierender „religionsgeschichtlicher" Wertung (vgl. ob. S. 197 f.) — in einsamer, vor und nach ihm unerreichter Höhe, sodaß er eigentlich mit der Prophetie nur den Namen gemeinsam hat, dem Wesen nach aber eine Kategorie für sich bildet (Maimonides, Moreh Nebuchim II 35, Mischnakommentar Sanh. X Einl. A. 7, H. Jesode Hathora VII 2,6; vgl. auch Ibn Esra ad Jes. 1,1).

welche sowohl nach der Tradition dem gleichen Buche als nach der Kritik demselben Schriftsteller angehören.

Eine besondere Kategorie von Behauptungen Kittels müßte noch zuguterletzt gestreift werden. Es ist uns nicht um die Klärung des Tatbestands jener wenigen Schriftstellen zu tun, sondern bloß um die Berechtigung des über sie gefällten Werturteils. Kittel hat dort die außerordentlich kulturfördernde Sabbathidee, sowie den Israels geistigen Widerstand ausmachenden Erwählungsgedanken gründlich verkannt (§§ 11, 13). Wer in jenen Lehren und Gedanken Sittlichkeit zu vermissen wähnt, oder den Propheten Rachgier und Ueberhebung vorwirft, weil sie versuchen, ein vollgerüttelt Leidensmaß mit einigen Tropfen messianischen Balsams zu lindern, zeigt, daß ihm einerseits das wünschenswerte Verständnis für alttestamentliche Ethik, anderseits aber jede Logik für Recht und Unrecht abgeht (§ 12). Indes sind dem Obergutachter mildernde Umstände zuzubilligen. Er ist Christ und Theologe; beide Eigenschaften sind aber erfahrungsgemäß von jeher gewichtige Hemmnisse, ein spezifisch jüdisches Geistesgebilde vorurteilslos gebührend zu würdigen[189]). Augenfällig bedeutet jene endliche Heilserwartung die vom Propheten gewollte universale Verwirklichung der göttlichen Rechtsidee. Wird aber — wie es im Gutachten geschieht — dieses völkische Sehnen als Ausgangspunkt niedriger Gesinnungen dargestellt, so ist das Wasser auf die Mühle derer, die in der Verneinung des Rechts auf Erden ein eschatologisches Ideal des Christentums erblicken wollen[190]).

Die erwähnte Hemmung, eine Folge dogmatischer Befangenheit Kittels (er sucht sie ständig bei anderen), ist für die

[189]) Diejenigen, die in dem Gesagten etwa den schuldigen Respekt gegenüber einem Gelehrten vom Range Kittels vermissen, seien an das Wort von Franz Delitzsch erinnert, der bei seiner Leipziger Antrittsvorlesung gesagt hat: „Wenn man auch noch so fähig ist, den alttestamentlichen Text grammatisch zu zergliedern, so kann man doch schlechthin unfähig sein, sich theologisch in den Geist seines Sinnes und seiner Geschichte zu versenken."

[190]) Vgl. H. Cohen, a. a. O., S. 129.

Qualität des Obergutachtens nicht minder als für die darauf basierende Entscheidung des kunstvoll auf ein totes Gleis gedrängten Gerichts verhängnisvoll geworden [191]. Letzteres hat folgerichtig die Identität des Gottesbegriffs als gegeben vorausgesetzt (vgl. S. 9); erst Kittels Verdienst ist es, diese Gerichts-

---

[191]) Ein juristisches Moment — obzwar es nicht Aufgabe dieser Schrift sein kann, auf die rechtliche Seite des Falles einzugehen — bedarf der Erörterung: Kittel hat die Fragestellung — sehr zugunsten des Angeklagten Fritsch — willkürlich verschoben. Auch als moderner und zielbewußter Bibelkritiker hätte Kittel dem verletzten religiösen Gefühl Rechnung tragen müssen. Stellt er öfters eine „Verdrehung und Verzerrung des Tatbestandes", „ein vollendetes Zerrbild usw." (S. 51 und 63) fest, so liegt zumindest insoweit eine Beschimpfung vor. Allerdings hält Kittel (sich selbst widersprechend, vgl. S. 73) den Einwand für angebracht, es handle sich nur um die Lästerung „eines von niemand geglaubten und gelehrten, sondern von Fritsch irrigerweise ihnen (den Juden) zugeschriebenen Gottes". Allein, das Trügerische einer derartigen juristischen Expertise ist unschwer zu erkennen. Kein Gläubiger wird je zugeben, daß in Lästerungsabsicht zugeschriebene Eigenschaften auf den von ihm geglaubten Gott zutreffen; wiederum, dem Credo entsprechende Aeußerungen, die also Momente der Verehrung betonen, — kommen sie auch aus dem Munde eines Lästerers — können natürlich auch jenen nicht beleidigen. Hätte also Kittel mit dem erwähnten sophistischen Schlusse recht, so wäre § 166 StrGB. illusorisch. Nun darf man eben nicht übersehen, daß der strafbare Tatbestand erfüllt ist, wenn dem Gottesbegriffe einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft in Wirklichkeit nicht zutreffende Qualitäten schimpflichen Charakters — wie Kittel oben wiederholt zugeben muß — angehängt werden. Ob die begutachteten Schriften und Flugblätter Fritsch' wirklich bloß historische Abhandlungen über „die Religion des vorprophetischen Israels" sind (welche Meinung Kittel hie und da durchzudrücken sucht) oder aber sich bewußt gegen die lebenden Bekenner eines bestimmten Glaubens richten, dürfte auch weniger Kritischen nicht zweifelhaft sein.

Man hat überhaupt den Eindruck, das ganze Gutachten Kittels konzentriere sich weniger auf den Tatbestand, als daß es sich gegen die beiden Gutachter Hoffmann u. Schwarz richtet. Jene sachlichen Positionen, welche diese gegen die Kritik vorbrachten (vgl. bes. des ersteren Kommentar zu Levit. u. Deut., sowie seine auch ob. zit. Schrift „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese") sind bisher von christlichen Gelehrten nicht widerlegt worden. In einem für Laienkreise geschriebenen Gutachten hält es natürlich nicht schwer, sich über sie lustig zu machen.

notorietät hinweg zu disputieren. Forderte doch der Richter — was Hoffmann und Schwarz richtig begriffen — Belehrung über die heutzutage unter Juden geltende Auffassung religiöser Begriffe oder Vorstellungen; und dazu waren zweifellos die leitenden Geister jener in Frage stehenden Glaubensgemeinschaft die berufenen Interpreten, niemals andersgläubige Theologen. Weit unhaltbarer wird noch die Stellung Kittels, wenn er es wagt, den Juden zu dekretieren, wie sie ihren Glauben, ihre Urkunden und ihren Kultus zu bewerten haben, und dabei — Lehrer und Rabbinen negierend — souverän darüber zu entscheiden sich anschickt, wann das Judentum „sich selbst und die notwendige Konsequenz seiner Gottesanschauung richtig verstehe!" (S. 73).

Kittel ist sich, dank seiner Unkenntnis des nachbiblischen Judentums, dessen vollends unbewußt, daß auch das heutige in seiner nahezu geschlossenen Gesamtheit (nicht ohne jenen Teil „trefflicher Christen", die Kittel ihrer Trefflichkeit ungeachtet als „religiös Unreife" bezeichnet) niemals des Wahnes ist, in Sittlichkeit und Glaubenslauterkeit etwa über den Altvordern zu stehen. Die Geschichtsauffassung jener Kreise leugnet eine gradlinig aufsteigende Entwickelung, sondern anerkennt bloß jenen wellenförmigen Verlauf einer von Höhepunkt zu Höhepunkt — vom Sinai bis zur messianischen Zeit — schreitenden urgewaltigen Offenbarung; und dies trotz des variierenden Niveaus ihrer Träger. Die Religion des Sinai — nach der Tradition ein ehernes religiöses Naturgesetz — erstrahlt in absolutester Vollkommenheit schon vom Augenblick ihres Entstehens, ihrer Weltwerdung; und dies, weil sie göttlich ist. Jede Entwickelung — besser, Variabilität — vollzieht sich außerhalb des Wesens jener Religion, sie liegt allein (ungeachtet dessen, daß Moses und die Propheten als unmittelbare Empfänger der Offenbarung Kulminationspunkte der Kurve darstellen) beim Menschen, dem die Religion je nach Geistes- und Willenskraft Richtschnur alles Handelns und Fühlens sein soll. Mögen diese letzteren menschlichen Aeußerungen, auch in ihren Ausartungen, noch so sehr den Thorafels umbrausen,

sie vermögen nicht, ihn auch nur um die Breite eines Härchens zu verrücken [191a]. (Ein altjüdisches Glaubensbekenntnis von früher, heute und immerdar!) Insbesondere (dies kann Christlich-Liberalen gegenüber nicht stark genug betont werden) ist es die empirisch sich ergebende Ueberzeugung der Juden fast aller Schattierungen (an den Früchten seiner letzten Bekehrungsversuche dürfte es Kittel in nicht allzuferner Zeit erfahren), daß keine andere Religion — heiße und lehre sie, wie und was sie wolle — den ethischen Höchststand alttestamentlicher Gedankenkomplexe jemals erreicht, geschweige denn überboten habe [192]. Und die Ereignisse der Letztzeit haben den allergelindesten Zweifel daran, wo er noch etwa rege war, ein für alle Mal hinweggeschafft.

Unterziehen wir die Kittelschen Ausführungen über den Fremden (Ger), den Nachbar (Rea), die Gottesvorstellung in Altisrael, bei David, den Patriarchen und Propheten an der Hand seines eigenen Buches und der vorliegenden Schrift einer noch so milden Prüfung, so müssen wir zu dem Endergebnis kommen, daß es sich dort nur darum handelt, mit unerbittlicher, man möchte fast sagen, militärischer Strenge, den immer von neuem gemachten Versuch zu wiederholen, dem in der Menschheitsgeschichte einzig dastehenden Inhalt des Pentateuchs höhere sittliche Werte abzuleugnen.

Sehr gelinde ist es, wenn wir uns in der Beurteilung von Kittels Tun auf das beschränken, was er selbst anderen seiner Kollegen vorzuhalten sich nicht scheut (als Alttestamentler wird es Kittel weder unhöflich noch ungerecht finden, wenn wir den patriarchalischen Satz: „Mit dem du selbst missest, soll dir zugemessen werden", auch auf ihn anwenden). „Und ist es eine wissenschaftlich korrekte und für ein gerichtliches Gutachten einwandfreie Art, in bunter Mischung einige Sätze aus dem in Frage kommenden Schriftwerk herauszunehmen und andere, die sich auch darin finden und die ein Gelehrter doch

[191a]) Ähnlich Hoffmann (Jeschurun III 311).

[192]) Für das Verhältnis selbst des liberalen Judentums zur soviel gelästerten Sittenlehre des Talmud vgl. Lazarus, Ethik des Judentums.

kennen muß, die aber anderes enthalten, einfach beiseite zu lassen?" (S. 62).

Hat denn Kittel wirklich nur alle ihm unterlaufenden Bibelstellen ausnahm- und wahllos verwertet, ohne sie auf ihre Zweckdienlichkeit gut zu sieben; sind ihm die anderen, das diametrale Gegenteil beweisenden, wie sie die vorliegende Schrift so reichlich bietet, tatsächlich entgangen? Sind die von ihm souverän vorgetragenen Lehrsätze und -Meinungen in Wirklichkeit zu Axiomen ausgewachsene Wissenschaft, und nicht allein hypothetische Ansätze hochgradig tendenziöser Natur, die morgen schon von andern, nicht unwissenschaftlicheren, gestäupt werden können (der Panbabylonismus ist doch noch in frischestem Andenken). Muß z. B. „Rea" unter allen Umständen, und gerade dort, wo es gilt, ein menschenfreundliches Thora-Gesetz zu beweisen, nur der „Nächste" oder „Volksgenosse", kann es nicht auch „der andere" oder „Mitmensch" bedeuten. Und weiß dieser alte Bibelkenner es erst aus unserer Darstellung, daß mit „Ger" im Pentateuch jede Art von Fremden und jede Kategorie von Ausländern gemeint sein kann? In wie ergreifenden Worten lobt er die Gestalten Moses, Davids, der Propheten (vgl. ATW u. a. a. O.) und als welche Proletarier des Geistes figurieren sie in seinem Gutachten.

Kann aus dem Wortlaut des A.T. und in vollem Verständnis desselben die unglaubliche Folgerung aufrechterhalten werden, der mit der heilig-heiligsten Bezeichnung JH.. gemeinte Gott, wäre (nach Kittel) ein „nicht restlos sittlicher Gott" und (mit Fritsch) [193]) ein „Lügen-, Räuber-, Rache- und Aasgott, der noch dazu Diebe, Betrüger und ähnliches Gelichter (die Feder sträubt

[193]) Auf die Wiedergabe dieser schändlichen Spiessrutenreihe konnte trotz heftigen und herzlichen Widerstrebens nicht verzichtet werden, denn ihre Kenntnis ist zur Beurteilung des Tatbestandes unumgänglich notwendig. Die Publizierung beruht aber auch auf einem Analogon im talmudischen Strafprozeß beim Lästerer (vgl. Sanh. 56 a; ist zwar dort u. U. der zeremoniale „Kleiderriß" gesetzlich vorgeschrieben, so dürite wohl jenes herzzerreissende Weh genügen, das alle Verehrer der Heil. Schrift hier unwillkürlich ergreift).

sich!) begünstigt, ja ein solches Tun fordert." Erfüllt es nicht auch phlegmatischere Naturen mit innerer Empörung und brennender Scham, wenn man die giftigen Fritsch'schen Anwürfe gegen den alttestamentlichen Gott zu Gesicht bekommt und bei Kittel (S. 14) liest: „So wird JH.. genannt,

auf S. 3: die Personifikation des bösen Prinzips,
auf S. 29: der Geist des Hasses und der Rache,
auf S. 29: der Schützer des Unrechts,
auf S. 34: ein Begünstiger des Kindermordes,
auf S. 39: ein trefflicher Gott, der getreulich betrügen und entwenden hilft,
auf S. 49: ein Verleiter zum Diebstahl,
auf S. 51: ein Stammesgötze, der den Juden bei ihren nichtswürdigen Handlungen den Ratgeber und Helfer spiele,
auf S. 53: ein Gott von Grausamkeit und Menschenhaß,
auf S. 57: ein Gott, der nur mittut, wo Geldverdienst und Betrug ist,
auf S. 62: ein Meuchelmörder, der sich einer Hure bedient, um seine Werke zu vollbringen,
auf S. 63: ein Menschenhasser und Menschenschlächter,
auf S. 73: ein Lügengott, der Geist der Finsternis,
auf S. 130: das Zerrbild eines Gottes, klein und erbärmlich,
auf S. 131: ein rabbinischer Jämmerling, ein schäbiger Rechen-: und Ellengott,
auf S. 133: ein Gott der List und Lüge,
auf S. 137: ein Gott der Aasgeier und Ungeziefer,
auf S. 223: der Feind der Nichtjuden,
auf S. 228/29: der böse Geist, der unauslöschlich gebrandmarkt sei."

Wahrlich ein ekelerregendes Leporelloalbum brutalster Schmähungen, ein Produkt des politischen Parteihaders, das mit seinen „rohen Beschimpfungen" (vgl. Kittel, S. 73) auf die niedrigsten Instinkte der Gasse spekuliert. Und dessen ungeachtet findet Kittel (dies ist bezeichnend für die Wertschätzung, die er dem A.T. zuteil werden läßt) statt der zu erwartenden

aufbrausenden Worte, lendenlahme Entgegnungen, wie z. B. „Wenn Fritsch ihn „den bösen Geist, den Teufel" geradezu nenne, so begeht er damit „eine schwere und unverantwortliche Uebertreibung" (also nichts mehr?), denn „JH.. ist auch der Gott des Guten". Oder „es wird die Vorstellung erweckt als kenne JH.. nur[194]) Haß und Rache (S. 47). Dort wo Fritsch (s. o.) von dem Stammesgötzen spricht, der den Juden bei ihren nichtswürdigen Handlungen den Ratgeber und Helfer spiele, meint der Obergutachter unsagbar mild: „Dieses Urteil enthält mindestens in der Allgemeinheit seiner Form eine Verdrehung des Tatbestandes. Es erwecke die Meinung, als habe JH.. bei allen[195]) bösen Taten Israels so gehandelt!" Und dann auf S. 52 zur Krönung des Ganzen: „Auch jene unter I (s. o. das Register!) genannten Sätze enthalten zumeist, wenn auch in entstellter Gestalt, einen richtigen Kern[196]). Irgend ein Wahrheitselement liegt ihnen fast durchweg zu Grunde".

Genügen da z. B. die wenigen beschwichtigenden Wendungen des Gutachters über den pathologischen Zustand des Urhebers dieser Kakophonien (S. 74, 78) und die nichtssagende Bezeichnung, es wären „Uebertreibungen", wenn in einem Atemzuge deren angebliche Berechtigung mit Textstellen aus dem A.T. seitens Kittels selbst belegt und zu beweisen gesucht wird (vgl. S. 56). Fand Kittel vielleicht so viel verwandte Züge in dem erwähnten Pamphlet Fritsch', daß er sich sagen mußte, dieser Schreiber ist auch Fleisch von meinem Fleisch! Aber ein aktiver Professor (vgl. S. 44) der Gotteskunde, ein neuerer und besserer Luther, ein moderner Kirchenvater, der sich seinen Vorgängern an hoher Gottesvorstellung mit Siebenmeilenstelzen voraus weiß (vgl. Kittel, S. 68 ff. u. a. a. O.), hätte doch (man müßte es meinen) diese zweifelhafte Brüderschaft ehrlich und gründlich ablehnen müssen. Mit den vorhandenen „brutalen Verzerrungen" des Gottesbegriffs, es sind übrigens

[194]) Von Kittel gesperrt.
[195]) Von Kittel gesperrt.
[196]) Von Kittel gesperrt.

— obzwar mißratene, so doch ureigene — Früchte jener glanzvollen Bibelforschungen, konnte schon ganz gut ausgekommen werden; nicht aber war es Sache des Obergutachters, dem braven Geisteskind wohlwollende Fingerzeige zu weiteren Attacken zu geben (S. 56). Was aber damit erreicht werden sollte, ist nicht recht verständlich; denn Fritsch scheint seinen Meistern von der Exegetik längst über den Kopf gewachsen zu sein. Er „forscht" selbständig. Man kann auch nicht annehmen, der Sachverständige wollte damit seine Bibelfestigkeit irgendwie demonstrieren. Die Absicht Kittels ist viel eher der aufhorchenden Welt darzutun, es gäbe noch andere und ärgere Stellen im A.T., und daß diese Fritschen in seinem fatalistischen Eifer, niedrigen Gottesbegriffen im neuen Israel zu Leibe zu gehen, trefflich unterstützen könnten. Dabei vergißt er über die neue Würde eines Obergutachters nicht seine ältere von der Dozenteneigenschaft und gönnt sich ein kleines Privatissimum: Die Welt weiß, welche Mörderhöhlen im A.T. noch verborgen sind, und Fritsch hat eine kleine Anregung empfangen; Kittels Schuld ist es nicht, wenn sie unbenutzt bleibt.

Gegen Kittel ist auch noch ferner zu sagen: er scheint sich nicht immer vor Augen gehalten zu haben, daß seine Darlegungen nicht für das Katheder, sondern für das Gericht, in welchem Juristen, nicht aber Theologen urteilen, bestimmt sind. Subjektive Anschauungen als allgemeingültige Normen aber Laien, die zur Nachprüfung weder willens, noch befähigt sind, vorzutragen, und dabei die Autorität des Fachgelehrten herauszukehren, ist eine heikle Sache. Das hätte sich der Gutachter unbedingt sagen müssen. Kein Tadel ist da scharf genug.

Mit dem gemessenen Ernst eines Theologen der Neuzeit doziert Kittel mehrfach (s. S. 29), daß „sprachliche und innere Gründe dafür sprechen, JH.. wäre in der mosaischen und nachmosaischen Ueberlieferung und einer damals noch nicht überwundenen restierenden Anschauung ein sinaitischer Blitz- und Wettergott gewesen, der (2 Mos. 9, 3 (?); 4 Mos. 16 ff. u. a.) in Gestalt eines fressenden Feuers in die Erscheinung trete."

Wahrlich nicht allein Laien, auch so mancher seiner Kollegen dürften bei der Anhäufung solch gelehrten, noch dazu mit zwei Pentateuchstellen gespickten Scharfsinns wohl keinerlei Anwandlung verspüren, an der Exaktheit der Darbietung den allergeringsten Zweifel zu hegen, geschweige denn gar laut werden zu lassen. Auch dem Königl. Sächsischen Landgericht hat, wie es sich in der Folge zeigte und nicht gut anders zu erwarten war, diese hochschullehrerische Bestimmtheit im Obergutachten nicht wenig imponiert. (Welcher Grad von Sicherheit und innerem Wert jedoch dieser Theorie innewohnt, ergibt sich aus der Aufzählung jener zwanzig gegenteiligen Hypothesen, § 3.) Nun hat sich Kittel in einem für geschlossenere Fachkreise bestimmten Kompendium (Prot. Real-Encyclopädie VIII 541) über die Entstehung und Bedeutung des Gottesnamens anderweitig versucht; dort äußerte er sich aber wie folgt:

> „Fassen wir alles zusammen, so können wir mit Bestimmtheit nur soviel behaupten, daß an Moses' Person und den Sinai sich eine besondere Offenbarung jenes für Israels Geschichte von da an so bedeutenden JH . . knüpfte. — Wie und woher aber Name und Sache dem Mose zugeflossen sind, das wird im letzten Grunde, soweit nach menschlichen Vermittlungen gefragt wird und wofern wir von bloßen Möglichkeiten absehen, für alle Zeiten eines jener undurchdringlichen Geheimnisse bleiben, an denen kein Gebiet des menschlichen Lebens so reich ist, wie die Religion und ihre Geschichte, weil kein Gebiet uns dem Höchsten und Letzten der Welt und darum auch der Grenze unseres Wissens so nahe bringt."

Nun das ist aber weit anderes, als das dem beschließenden Gericht Dargebotene; es wird dann sehr fraglich, ob dieses bei einer Gegenüberstellung beider Texte der Kittelschen Geistesprodukte zu jener, ebenso überraschenden wie bedauerlichen, negativen Entscheidung gekommen wäre. So wenig bestimmt auch die letztere Äußerung Kittels in ihrer Form sein mag, immerhin würde sie dem Juristen Bedenken einflößen, über die Definition und den Erfassungskreis der in Frage stehenden israelitischen Gottesbezeichnung (beide bilden das Haupt-

kriterium für die Qualifizierung der Schuld Fritsch') ein abschließendes und folgenschweres Urteil zu fällen.

Von ungleich höherem Verantwortlichkeitsgefühl und desto größerer und wahrerer Wissenschaftlichkeit (die er so schmerzlich — S. 52, 58 u. 62 — bei einigen seiner Kollegen vermißt) würde es zeugen, wenn der Generalsachverständige das von ihm anderorts zugegebene Unvermögen mit einem lauten und tapferen Ignoramus auch dem profanen, aber nicht weniger wichtig als die Kritik zu behandelnden Gericht verkündet hätte. Warum fehlte ihm gerade hierzu der Mut?

Und nun gar der verblüffende Erfolg. Die Strafverfolgung gegen Fritsch wird glatt niedergeschlagen. In der Kittelschen Schrift (S. 9) liest man den, unumstößliches Vertrauen zu den berufenen Organen unserer Rechtspflege einflößenden Beweisbeschluß des gerichtlichen Vorverfahrens. Setzt doch das Gericht voraus:

> „Alle diese Äußerungen sind beschimpfender Natur. Denn es werden Tatsachen von Gott verbreitet, die an sich schon schimpflicher Art sind und Verachtung verdienen. Die beschimpfenden Aeußerungen beziehen sich aber auch auf Gott im Sinne des § 166 StrGBs. Denn, wie schon das erwähnte Urteil des hiesigen Landgerichts feststellt, versteht der Beschuldigte (Fritsch) unter JH.. den Gott des alten Testaments. Das ist[197]) aber derselbe Gott, an den auch heute das Judentum glaubt, also der Gott einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft. Durch diese beschimpfenden Aeußerungen über Gott hat der Beschuldigte, wie sich aus der Anzeige ergibt, in weiten israelitischen Kreisen starkes Aergernis erregt."

Jene kurze prägnante, die Kanzleistube wenig verratende Darstellung des Tatbestandes läßt die geschwollenen Zornesadern erkennen, die auf der Stirne des beauftragten Richters bei der Sichtung des „Stoffes" erscheinen. Man sieht hier, der gute Wille liegt vor, dem beleidigten Rechtsbewußtsein voll und ganz Genugtuung zu verschaffen. Nur zu leicht begreift man den richterlichen Gedankengang: Man wendet sich an einen öffent-

---

[197]) Sperrungen von uns.

lich wohlbestallten Lehrer, der aus dem Wulst der verschiedenen gutachtlichen Aeußerungen einen Ausgang schafft. Und Kittel ist der Mann dafür! Die Sorgfalt des Richters ist nur zu loben. Was konnte denn das Gericht auch Besseres tun? Der Obergutachter konstruierte (wie es auch schon vorher mit juristischen Belegen der Anwalt Fritsch' getan hat) einen besonderen alttestamentlichen Gott, ein separates altes und ein gesondertes neues Israel; die einzelnen Vertreter dieser Kategorien werden aber, insofern sie an dem Fritschschen Elaborat etwa Anstoß nehmen, gerichtsnotorisch als geistig rückständige und religiös unreife Subjekte angesehen. Solche bedürfen, noch verdienen sie irgendwelchen Rechtsschutz! Die Schmähung all dessen, was ihnen religiös heilig erscheint, oder was sie für verehrungswürdig halten, ist der Diskretion der Gasse überlassen.

Und dabei stehen Tausende und Abertausende jener „Unreifen" auf angesehener Lebenshöhe, in den Werkstätten des schaffenden Geistes und der materiellen Kraft, und verbluten in treuer Pflichterfüllung auf den Schlachtfeldern. Im Interesse aller Ehrlichdenkenden ist zu hoffen, daß nach Würdigung der Einzelheiten die Justiz, von dem Alb falscher Wissenschaft sich freimachend, dem geknebelten Rechtsgefühl eines nicht unbedeutenden und wahrlich nicht schlechtesten Volksteils doch noch nachträglich Geltung verschaffen wird.

Kann das Obergutachten in Thesen und Beweismitteln von Grund auf nicht aufrechterhalten werden, so ist die Wiederaufrollung der Frage eine gebieterische Notwendigkeit. .

In spontaner warmer Ueberströmung eines liebevollen Herzens, im übrigen mit etwas gezierter Herablassung (wohlverstanden, nicht etwa aus vulgärer, alttestamentlicher Menschenliebe, sondern infolge jenes so „schönen und zu Herzen gehenden Kriegsaufrufs, der gezeigt hat usw.") bietet der Mensch in Kittel (S. 86 f.) dem gegenwärtigen Israel breiten

Händedruck mit dem Versprechen, die Gottesvorstellung der heutigen Juden als dem allgemeinen Niveau gleichwertig zu betrachten. Wie alles in der Welt nicht umsonst geschieht, so fordert aber auch hier der Obergutachter ein Weniges. Vor allem soll das gegenwärtige Israel den Glauben an die Heiligtümer aufgeben, für die es Ströme Blutes in dieser langen Exilsnacht vergossen hat; den hehren Glauben an den alttestamentlichen Gott, an die Thora, und die am Sinai kundgegebene Offenbarung und ihre nicht minder heilige Tradition. Dies alles aber noch dazu in Form einer bindenden öffentlich-autoritativen Erklärung[198]. Nichts ist leichter, da Kittels „Alttestamentliche Wissenschaft", wie er uns beruhigend (S. 70) mitteilt, glücklicherweise von ihm auch ins

---

[198]) S. 88: „Der herzhafte Anschluß der deutschen Juden an die Nation, den der Aufruf vom 1. August ausspricht, könnte durch nichts würdiger besiegelt werden, als durch die entschlossene, einmütige und öffentliche unzweideutige — nicht nur gelegentliche private und durch Vorbehalte eingeschränkte — Lossagung ihrer berufenen Organe von Sätzen und Anschauungen (?), die innerhalb eines Staatswesens und eines nationalen Lebens der Gegenwart keine Stätte haben (!) und die daran geknüpfte Mahnung an einzelne hierin noch zaghafte oder rückständige Elemente in den eigenen Reihen. Was vielen Deutschen die Juden als ihnen fremd erscheinen läßt usw." Ferner S. 90: „Ein solches Werk („ „das klar und deutlich zum Ausdruck bringt, was von mancherlei Satzungen in Bibel und Talmud für den heutigen Juden noch verbindlich sei, was nicht!" ") unter der Autorität namhafter jüdischer Männer erscheinend, könnte viel zur Klärung und Beruhigung beitragen."

Man denkt dabei an die westgothische Judengesetzgebung von Reccesvindus (Lex Visigothorum XII), der den Autoritäten der jüdischen Gemeinde zu Toledo ein Uebertrittsformular des Inhalts zugehen ließ, daß die Juden „aus Liebe und Ueberzeugung" ihren Glauben zu wechseln haben; der so nebenbei angedrohten Strafe bei Nichtgehorsam wurde im Befehl nur stillschweigend gedacht.

Wie sehr Kittel das Judentum für reformbedürftig hält, beweist dessen ziemlich boshafte Annahme (S. 77), „Fritsch kämpfe für das Judentum", und dort, wo er in abfälliger Aeußerung über einen seiner Gutachterkollegen meint, Fritsch hätte beinahe recht, wenn er sage, „die Hebräer haben gar keine Religion!"

Hebräische übertragen, jedem einsichtigen, „religiös nicht unreifen" Juden offenliegt [199]).

Setzt man die Kenntnis dessen voraus, daß schon von den Zeiten Hadrians, des Mittelalters, der Inquisition sämtliche alten und neuen Bekehrungs- und Abänderungsversuche bis hinauf zu den Modifikationen jungjüdischer Reformer bei den Israeliten, Judäern und Juden schmählich Fiasko gemacht haben, so scheint das religiöse Bewußtsein des Obergutachters, an seinem Vorschlag und an dem, was er anderen zumutet, gemessen, trotz der theologisch-konservativen Professur ziemlich unentwickelt zu sein oder erheblich gelitten zu haben. Denn das bedingte Anerbieten setzt eine Fremdheit mit dem Volke, dessen „Geschichte" er zu schreiben versucht hat, voraus, die jener in dieser Schrift so oft getadelten Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, mit der Kittel das A.T. betrachtet, den Rang abläuft. Also in der Wertschätzung dieses Forschers hat sich Dahse nicht getäuscht, wenn er [200]) gegen den Obergutachter den Vorwurf erhebt, „er führe seine Leser irre!" [201])

Und dieser Abweg ist — nicht bloß Kittel allein, sondern der gesamten Theologie (vgl. ob. S. 216 f) — zur verhängnisvollen Fehlerquelle geworden. Zwei Jahrtausende Exil haben gezeigt,

[199]) Mit ungleich größerem Verständnis für den israelitischen Volkscharakter, obzwar einige Nuancen weniger liebevoll, meint Luther: „Darumb, wenn ich uber sie (die Juden) Gewalt hätte, wollt ich ihre Gelehrten und Besten versammeln, und ihnen auflegen, bei Verlust der Zungen hinten zum Halse heraus, daß sie inwendig (innerhalb) acht Tagen uns Christen (von der Dreieinigkeit oder deren Gegenteil) uberweisen und uberzeugen usw." (Von den Juden und ihren Lügen, 1543; Ges. Schr. ed. Irmischer, 1842, XXXII, S. 257).

[200]) Neue Kirchl. Zeitschr., 1912, S. 752 (dort u. E. aber weniger berechtigt).

[201]) Polemisch im gleichen Sinne befaßten sich mit dem Obergutachten u. a. noch Schwarz, Freie jüdische Lehrerstimme IV (1915) Nr. 1—2, S. 1—4, und (nachdem diese Schrift bereits in Druck gegeben war) Güdemann, MGWJ N. F. XXIII (1915) 65 ff; sowie Hoffmann, Jeschurun III (1916) 22 ff.; worauf verwiesen wird (vgl. auch Bernfeld, Jhrbch. für jüd. Gesch. u. Lit. XIX, 1916, S. 31—35).

daß das Judentum — übernatürlich, herausgehoben von den Gesetzen der Entwicklung und des Vergehens der Völker und ihrer Ideen — sich gleich blieb. Und die historischen Geschehnisse jener wahrlich nicht geringen Zeitspanne werfen naturgemäß helle Streiflichter auf die dunklere Vorzeit; sie rechtfertigen vollauf die Annahme einer Wesensgleichheit zwischen vor- und nachexilischer Religion des Judentums. Jene permanente Verflechtung der Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft hat in ihrer hohen Bedeutung am richtigsten die eigene Bekennerschaft zu veranschlagen gewußt und zu erkennen vermocht. Daher steht Israel mit dem Rufe: „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig!" seit dem grauesten Altertum vereinsamt auf kahler, majestätischer Höhe und in engster Gottesnähe. „Dieser durchaus unverlierbare Satz des Monotheismus" — mit anderen Grundwahrheiten der Thora — ist heutzutage „die Grundlage aller höheren, sittlichen, geistigen Religion geworden, nachklingend in jeder idealistischen Weltanschauung."[202]) Solche Teilerfolge des lauteren Gottesglaubens — vorerst sind diese zwar nur theoretische Postulate und deren soziale und individuale Lebensdurchdringung läßt noch auf sich warten — begrüßt der Jude als Gewähr für den Fortbestand und die Wahrheit seiner Lehre;[203]) sie sind ihm Bürgschaft dafür, daß Israel seinen Beruf unter den Nationen endlich erfüllen, seine Daseinsaufgabe harmonisch lösen werde. Das Endziel der letzteren bleibt stetig die allgemeine Anerkennung der Gottesherrschaft auf Erden, die auch jene irrende, weil propädeutischen Zwecken dienenden[204]) Töchter zur Lauterkeit des ungetrübten Thoraquells zurückbringt: „An jenem Tage, wo da der Ewige sein wird König der ganzen Erde", „da die Erde überquellen wird von der Erkenntnis des Ewig-Einzigen, wie Wasser das Meer schwillt." כי מלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים.

[202]) Gunkel, Deutsche Rundschau 1914, S. 230.

[203]) Vgl. Maimonides, Hilchoth Melachim XI 4.

[204]) Maimonides l. c. über das Christentum: Die Gedanken der Vorsehung kann kein Mensch ergründen..., und all dies geschieht bloß, um den Weg für den messianischen König zu ebnen.

Quellenregister.

(Mit Ausschluß der zitierten biblischen Stellen)

I. Talmudische Quellen.

II. Nachtalmudische Literatur*).

*) Die hier vermißten jüdischen Autoren suche man im Autorenregister.

Autorenregister.

Druckfehlerberichtigung.

S.	19			Z.	2	von	oben:	Statt	G'nahme	lies	G'name.
„	37	Anm.	26a	„	1	„	unten:	„	k. k.	„	k.
„	63	„	38	„	2	„	oben:	„	או	„	ויראו.
„	103			„	1	„	„	„	Bibelwisenschaft	„	Bibelwissenschaft.
„	107	„	55	„	3	„	„	„	selben	„	demselben.
„	110	„	57	„	4	„	„	„	A T W	„	A T R
„	114	„	60	„	5	„	unten:	„	A T R W	„	A T R.

Druck von Carl Hause, Berlin SO 26, Mariannenplatz 23.